

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Cadenza al posto di una conclusione. Facciamo l'uomo

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1550975> since 2017-01-28T08:34:43Z

Publisher:

MIMESIS

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

CADENZA AL POSTO DI UNA CONCLUSIONE FACCIAMO L'UOMO

*Eterna è infatti per noi esseri caduchi la parola della Sehnsucht,
l'ultima parola del nostro Canto della terra.
Il nostro cuore non conosce alcun desiderio al di là di questo*
(Franz Rosenzweig)¹

Sarebbe un modo ben ordinato di proporre la riflessione su un tema prendere le mosse dalla definizione del concetto o dei concetti che vi sono implicati; ma questo non è sempre possibile. In particolare non è possibile per l'idea di "umanesimo", che qui intendo trattare. Non è disponibile una definizione generalmente condivisa di "umanesimo". Eppure è indubbio che il tema è stato a più riprese proposto nella storia delle idee della cultura occidentale, per affermare il carattere umanistico di tale cultura o per negarlo o anche per affermare il carattere antiumanistico. La questione della definizione, in questo caso, è ancora più singolare: infatti si può dire che ogni volta che l'umanesimo è stato tematizzato, la questione della sua proposta o della sua negazione si è identificata con quella della sua definizione.

È certamente vero che la comparsa del termine in filosofia è relativamente recente. Come è noto, esso fu usato per la prima volta (*Humanismus*) nel 1808, da Friedrich Immanuel Niethammer nel suo libro: *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*². Ma senza dubbio già molto tempo prima compare nella cultura occidentale il termine "umanista". Nel Rinascimento esso denota non solo il cultore delle *humanae litterae*, ma anche il dotto sostenitore di una concezione dell'uomo che ne rivaluta le virtù umane e la dignità cosmica, storica e politica.

Ancora più antico è il significato e l'uso del termine "*humanitas*" ad indicare una concezione culturale e un ideale filosofico e politico. Sin dal II secolo a. C., nel Circolo degli Scipioni, l'idea di *humanitas* trasferisce e reinterpreta nella cultura romana i grandi ideali greci della *philantropia* e della *paideia*. Dal Circolo degli Scipioni la cultura della *humanitas* passa a Cicerone e al grande pensiero poetico e retorico classico e, attraverso questo, sopravvive nel Medioevo e trova nuova vitalità nella società italiana del '300 e del '400. Eppure già nel '400 Coluccio Salutati scriveva che questa parola

¹ F. ROSENZWEIG, *Der "Ewige"*, in M. BUBER-F.ROSENZWEIG, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Schocken Verlag, Berlin 1936, p.208; tr. it di G. Bonola e G. Benvenuti, Città Nuova, Roma 1991, p.114.

² F. I. NIETHAMMER, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, F. Frommann, Jena 1808.

“comprende in sé più di quanto comunemente si creda”³.

Il significato del termine “umanesimo” fu sempre profondamente condizionato, anzi del tutto determinato dall’intenzione intellettuale e pratica di coloro che lo usarono, sino al punto, ripeto, che le varie riflessioni pro o contro l’umanesimo si risolsero in gran parte nella formulazione di una sua definizione, che ne comprendeva e ne giustificava la promozione o la condanna.

Lo stesso Niethammer, nel libro sopra citato, opponeva l’ “*Humanismus*” all’ “*Animalismus*”⁴, dando così al significato del termine un evidente e marcato valore ideologico. Lo stesso vale per l’uso che si fece nell’antichità del termine “*humanitas*” e nel secolo XIV del termine “umanesimo”. Sempre, inoltre, la bandiera dell’umanesimo venne spiegata in battaglie assai diverse tra loro ed anche contrastanti. Vi fu un uso dell’idea in senso antiteistico, ma anche un umanesimo religioso; l’umanesimo fu talvolta naturalistico e talaltra antinaturalistico; esso fu poi declinato anche in significati politici molteplici e differenti.

In ogni caso questo termine è ricco di significati ideali, che lo hanno sempre reso oggetto di vivaci e talvolta accanite discussioni. Certamente sin dall’origine chi proclamava il valore dell’*humanitas* non affermava semplicemente un dato di fatto naturale, ma rivendicava un’ideale. Non si può seriamente leggere il noto verso di Terenzio: “*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*” nel senso di una dichiarazione specistica, che ponga il discrimine tra l’identico e l’alieno nell’appartenenza a una particolare specie naturale; si tratta invece, evidentemente, della rivendicazione della solidarietà universale come scelta di vita e di valore.

Per contestualizzare le riflessioni che intendo svolgere sulla possibilità di una proposta umanistica per la cultura postmoderna, mi sembra opportuno ripercorrere previamente alcuni momenti del dibattito sull’umanesimo, che, a mio parere, sono stati rilevanti e non possono essere trascurati.

1. Umanesimo ontologico

Negli anni 1945-1946 due importanti filosofi, Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger, si pronunciarono sul tema: il primo tenne una conferenza, il 29 ottobre del 1945, sul tema *L’existentialisme est un humanisme*, che fu poi

³ “plus igitur humanitatis importatur verbo quam communiter cogitur”: *Lettera a Carlo Malatesta Signore di Rimini*, in *Epistolario di Coluccio Salutati*, a cura di F. Novati, vol. III, Istituto Storico Italiano, Roma 1896, p.536.

⁴ F. I. NIETHAMMER, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, cit., p.19.

pubblicata, nel 1946, con il medesimo titolo; il secondo rispose, nel 1946, a una lettera di Jean Beaufret con una lettera poi pubblicata, nel 1947 e con lievi modifiche nel 1949, con il titolo *Brief über den Humanismus*.

I due scritti sono molto differenti tra loro nelle tesi e nello sviluppo del discorso, oltre che nel significato generale, poiché il primo, come appare dal titolo stesso, è un'affermazione convinta dell'umanesimo, mentre il secondo è una critica e una presa di distanza da esso. Tuttavia alla base delle due differenti argomentazioni vi è una tesi comune: la critica e la negazione dell'umanesimo ontologico, cioè di quella concezione che pone l'uomo in una posizione privilegiata per l'essere e per il pensiero sul fondamento di una "natura" o "essenza", che lo definisce a priori nella sua peculiarità ontologica nei confronti di tutti gli altri enti. Sartre afferma che "c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto"⁵. Heidegger riprende e riafferma la tesi già formulata in *Sein und Zeit*⁶: "l'essenza dell'Esserci risiede nella sua esistenza"⁷. Le due affermazioni analoghe hanno pur un significato molto differente nel contesto delle due argomentazioni; tuttavia ambedue costituiscono una negazione radicale di ogni concezione e definizione ontologica a priori dell'uomo.

Secondo Sartre, abbandonare il riferimento all'essenza immutabile dell'uomo significa negare un falso umanesimo, che rende l'uomo simile a qualunque oggetto prodotto mediante la tecnica secondo un'essenza prestabilita e inaugurare un umanesimo più autentico, per il quale l'uomo è artefice di se stesso, non per realizzare un'essenza a priori, ma nella piena e assoluta libertà e responsabilità delle proprie scelte: "Che cosa significa in questo caso che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzitutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non è definibile in quanto all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito e sarà quale si sarà fatto. [...] l'uomo non è altro che ciò che si fa [...] l'uomo in primo luogo esiste, ossia [...] egli è in primo luogo ciò che si slancia verso un avvenire e ciò che ha coscienza di progettarsi verso l'avvenire. L'uomo è, dapprima, un progetto che vive se stesso soggettivamente [...]. Ma, se veramente l'esistenza precede l'essenza,

⁵ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Les Éditions Nagel, Paris 1946, p.21 *passim*; tr. it. di G. Mursia Re, a cura di F. Fergnani, Mursia, Milano s.d., pp.49s. *passim*.

⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, in IDEM, *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Bd. 2., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, p.56; tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1969, p.106.

⁷ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, in IDEM, *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Band 9: *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, p.325; tr. it. di A. Bixio e G. Vattimo, Società Editrice Internazionale, Torino 1975, p.88.

l'uomo è responsabile di quello che è"⁸. Più avanti egli scrive: "l'uomo [...] è condannato in ogni momento a inventare l'uomo"⁹. Pertanto Sartre afferma come significato essenziale dell'esistenzialismo l'umanesimo. Egli però distingue l'umanesimo autentico da quello inautentico e deleterio, legato ancora ad un concetto assoluto e ontologicamente chiuso: "l'esistenzialista non prenderà mai l'uomo come fine, perché l'uomo è sempre da fare. Non dobbiamo credere che ci sia un'umanità della quale si possa celebrare il culto, al modo di Auguste Comte. Il culto dell'umanità mette capo all'umanismo chiuso in se stesso di Comte e, bisogna pur dirlo, al fascismo. E' un umanismo che noi non vogliamo.

Ma l'umanismo ha un altro senso ed è, in sostanza, questo: l'uomo è costantemente fuori di se stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro di questo superamento. Non c'è altro universo che un universo umano, l'universo della soggettività umana. Questa connessione fra la trascendenza come costitutiva dell'uomo, – non nel senso che si dà alla parola quando si dice che Dio è trascendente, ma nel senso dell'oltrepassamento, – e la soggettività, – nel senso che l'uomo non è chiuso in se stesso, ma sempre presente in un universo umano, – è quello che noi chiamiamo umanismo esistenzialista. Umanismo, perché noi ricordiamo all'uomo che non c'è altro legislatore che lui e che proprio nell'abbandono egli deciderà di se stesso; e perché noi mostriamo che, non nel rivolgersi verso se stesso, ma sempre cercando fuori di sé uno scopo, – che è quella liberazione, quell'attuazione particolare, – l'uomo si realizzerà precisamente come umano"¹⁰.

La tesi di Heidegger: "l'essenza dell'Esserci risiede nella sua esistenza" ha un significato, un contesto e delle implicazioni completamente diverse dalle tesi di Sartre, anche se condivide con esse il rifiuto dell'umanesimo ontologico o, per usare la terminologia heideggeriana, "metafisico". Tanto è vero che Sartre annovera Heidegger tra gli esistenzialisti, proprio per l'assunto che l'esistenza precede l'essenza¹¹. Heidegger rifiuta questa partecipazione all'esistenzialismo e accusa Sartre di non essersi emancipato dalla concezione metafisica dell'uomo¹².

Secondo Heidegger, "ogni umanismo si fonda in una metafisica o pone se

⁸ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, cit., pp.21-24; tr. it. cit., pp.50-52.

⁹ *Ibi*, p.38; tr. it. cit., p.64.

¹⁰ *Ibi*, pp.92-94; tr. it. cit., pp.106-108.

¹¹ Cfr. *ibi*, p.46; tr. it. cit., p.17.

¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, cit., pp.328s., 334; tr. it. cit., pp.92s., 99.

stesso a fondamento di essa”¹³. Sin dalla “*παιδεία*” della tarda antichità greca (che per Heidegger significa il pensiero greco classico), e poi nella “*humanitas*” romana, ripresa nel Rinascimento italiano, il concetto fondamentale è quello metafisico del rapporto tra “*essentia*” ed “*existentia*”, intese come potenza e realtà dell’ente. Proprio questa oggettivazione dell’Essere nell’ente costituisce il destino oblioso della metafisica occidentale: che tale rapporto sia considerato in una direzione o nell’altra, esso rimane comunque il segno e il carattere del pensiero metafisico. Così l’umanesimo di Sartre, con il suo capovolgimento del rapporto tra essenza ed esistenza dell’uomo, non esce dalla metafisica: “Sartre [...] esprime così il principio fondamentale dell’esistenzialismo: l’esistenza precede l’essenza. Egli prende qui *existentia* ed *essentia* nel significato della metafisica, che fin da Platone dice: l’essenza precede l’esistenza. Sartre rovescia questa proposizione. Ma il rovesciamento di un enunciato metafisico resta un enunciato metafisico”¹⁴.

La differenza fondamentale della propria tesi, secondo Heidegger, consiste proprio nel fare riferimento ad un significato di “esistenza” diverso e più originario di quello della metafisica. Per questo motivo egli lo esprime in modo anche lessicalmente differente, con la parola “ek-sistenza”. Scrive Heidegger: “Ciò che l’uomo è, e cioè nel linguaggio tradizionale della metafisica, la sua ‘essenza’ riposa sulla sua ek-sistenza. Ma l’ek-sistenza così pensata non è identica al concetto tradizionale di *existentia*, che significa realtà in contrapposizione ad *essentia* intesa come possibilità. In *Sein und Zeit* [...] è enunciata e sottolineata la tesi che: ‘l’essenza dell’Esserci risiede nella sua esistenza’. Qui però non si tratta di una contrapposizione fra *essentia* ed *existentia*, perché non sono ancora poste in questione né queste due determinazioni metafisiche dell’Essere in generale, né tanto meno il loro rapporto. Ancor meno l’enunciato di *Sein und Zeit* contiene una proposizione generale sull’esistente (*Dasein*) nel senso in cui questa denominazione affermata nel XVIII secolo come sinonimo di ‘oggetto’ intende esprimere il concetto metafisico della realtà del reale. Piuttosto la proposizione dice: l’uomo è (*west*), *in modo tale da essere il ‘Ci’(Da)* cioè l’apertura dell’Essere (*Lichtung des Seins*). Questo essere del ‘Ci’ e solo questo ha il carattere fondamentale dell’ek-sistenza, cioè dell’estatico stare nella verità dell’Essere. L’essenza estatica dell’uomo riposa nell’ek-sistenza, che resta distinta dall’*existentia* pensata metafisicamente”¹⁵.

Pensare l’uomo al di là della riduzione metafisica all’ente, significa

¹³ *Ibi*, p.321; tr. it. cit., p.84.

¹⁴ *Ibi*, p.328; tr. it. cit., p.92.

¹⁵ *Ibi*, p.325; tr. it. cit., pp.88s.

perciò, per Heidegger, riconoscere che “l’essenza dell’ek-sistenza è, per il suo destino, esistenziale-ekstatica a partire dall’essenza della verità dell’Essere”¹⁶, ovvero, come spiega poco più avanti, che “ciò che dunque importa nella definizione dell’umanità dell’uomo come ek-sistenza è che l’essenziale non è l’uomo, ma l’Essere come dimensione dell’ekstaticità dell’ek-sistenza”¹⁷. Egli perciò oppone alla tesi di Sartre: “*Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*”¹⁸, una tesi differente: “*Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l’Être*”¹⁹. Perciò, in conclusione, resta vero per Heidegger, che “l’uomo è in quanto eksiste”²⁰, ma questa affermazione significa: “il modo in cui l’uomo, nella propria essenza, è presente (*anwest*) all’Essere, è l’ek-statico stare dentro la verità dell’Essere”²¹.

Come si è detto più sopra, la critica di Sartre all’umanesimo ontologico è funzionale alla proposta di un nuovo umanesimo, più autentico, di tipo etico. Differente è la situazione in Heidegger. Anche Heidegger, indubbiamente, critica l’umanesimo ontologico. In *Platons Lehre von der Wahrheit*, scritto pubblicato nel 1947 insieme al *Brief über den Humanismus*, Heidegger collega direttamente la *παιδεία* greca alla riduzione dell’Essere all’ente, propria della metafisica, avvenuta con la teoria delle idee di Platone: “La medesima interpretazione dell’Essere come *ιδέα*, che deve la sua superiorità a un mutamento dell’essenza della *ἀλήθεια*, implica un privilegiamento del guardare diretto alle idee. A questo privilegiamento è connessa la funzione assegnata alla *παιδεία*, alla ‘formazione’ dell’uomo. Tutta la metafisica è dominata dalla preoccupazione circa l’essere dell’uomo e la sua posizione nel quadro dell’essente.

L’inizio della metafisica nel pensiero di Platone è allo stesso tempo l’inizio dell’umanesimo”²².

Heidegger riferisce una delle domande postegli nella lettera di Beaufret: “*Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme’?*”²³. La risposta di Heidegger sembrerebbe andare anch’essa nella direzione di un nuovo umanesimo, come è per Sartre, sebbene con significato diverso: “Il Suo

¹⁶ *Ibi*, p.333; tr. it. cit., p.97. Ho integrato leggermente la traduzione italiana.

¹⁷ *Ibi*, pp.333s.; tr. it. cit., p.98.

¹⁸ J.-P. SARTRE, *L’existentialisme est un humanisme*, cit., p.36; tr. it. cit., p.62, cit. in M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, cit., p.334; tr. it. cit., p.99.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibi*, p.329; tr. it. cit., p.93.

²¹ *Ibi*, p.330; tr. it. cit., p.94.

²² M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, in IDEM, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Band 9: *Wegmarken*, cit., p.236; tr. it. di A. Bixio e G. Vattimo, Società Editrice Internazionale, Torino 1975, pp.69s.; cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, cit., pp.321, 345; tr. it. cit., pp.84, 112.

²³ *Ibi*, pp.315, 344; tr. it. cit., pp.77, 111.

interrogativo non presuppone solo che Lei vuole conservare il termine ‘umanismo’, ma implica anche l’ammissione che questa parola abbia perduto il suo significato.

Essa lo ha perduto in quanto si è compreso che l’essenza dell’umanismo è metafisica, e ciò ora significa che la metafisica non solo non pone il problema della verità dell’Essere, ma impedisce che si ponga, in quanto persiste nell’oblio dell’Essere. Ma appunto il pensiero che conduce alla comprensione di questa essenza problematica dell’umanismo ci ha portato nello stesso tempo a pensare più originariamente l’essenza dell’uomo. Riferendosi a questa più essenziale *humanitas* dell’*homo humanus* si apre la possibilità di ridare alla parola umanismo un significato storico, che è più antico di qualunque altro che appaia tale dal punto di vista storiografico-cronologico (*historisch*)”²⁴. Subito però il discorso piega nel senso dell’inopportunità di mantenere la parola “umanismo” e tale inopportunità, a mio parere, è in realtà l’opzione per un pensiero che non è umanistico. Infatti Heidegger chiarisce poco più avanti: “Umanismo significa ora, nel caso che decidiamo di mantenere la parola: l’essenza dell’uomo è essenziale per la verità dell’Essere, e ciò in modo tale che, di conseguenza, quel che importa non è più appunto l’uomo inteso semplicemente come tale. Noi pensiamo così un umanismo di tipo singolare. La parola finisce per essere una denominazione del genere di ‘*lucus a non lucendo*’”²⁵.

Abbandonare la difesa dell’“umanismo” non significa naturalmente sostenere un pensiero che “si schieri contro l’umano e propugni l’inumano, difenda la disumanità e abbassi la dignità dell’uomo”²⁶. Tuttavia Heidegger ritiene che il pensiero, “attraverso una resistenza aperta contro l’‘umanismo’”²⁷, possa liberare una riflessione sul vero essere dell’uomo, come “ek-statico stare dentro la verità dell’Essere”²⁸.

Questa prospettiva heideggeriana non è un umanesimo. Egli dice di voler riconoscere all’uomo un livello “più” alto di quello che gli riconosce l’umanesimo, ma tale livello fa svanire l’uomo come soggetto e gli toglie ogni scelta e decisione, lasciandogli solo il compito, che però non è una responsabilità ma un “problema”, di corrispondere ad un destino che non è il suo, ma quello dell’essere: egli è in quanto è “il pastore dell’Essere”: “l’uomo è ‘gettato’ dallo stesso Essere nella verità dell’Essere, in modo che in tal modo ek-sistendo, custodisca la verità dell’Essere, perché nella luce dell’Essere l’essente appaia come quell’essente che è. Se e come esso appare,

²⁴ *Ibi*, pp.344s.; tr. it. cit., pp.111s.

²⁵ *Ibi*, p.345; tr. it. cit., pp.112s.

²⁶ *Ibi*, p.330; tr. it. cit., p.94; cfr. *ibi*, p.346; tr. it. cit., p.113.

²⁷ *Ibi*, p.346; tr. it. cit., p.113.

²⁸ *Ibi*, p.330; tr. it. cit., p.94.

se e come Dio e gli dèi, la storia e la natura, entrano nell'apertura dell'Essere, vengono alla presenza e si ritraggono, tutto ciò non è l'uomo a deciderlo. L'avvento dell'essente riposa nel destino dell'Essere. All'uomo resta però il problema di trovare 'ciò che conviene' (*das Schickliche*) alla sua essenza in corrispondenza di questo destino (*Geschick*); perché è in conformità di tale destino che egli ha da custodire, come ek-sistente, la verità dell'Essere. L'uomo è il pastore dell'Essere"²⁹.

Mi sembra chiaro che la proposta di Heidegger non è un nuovo umanesimo, ma una nuova "ontologia fondamentale"³⁰, nella quale l'uomo è coinvolto al di là della propria volontà e della propria responsabilità. Con ciò si giunge a un punto che mi sembra di centrale importanza: la dimensione etica dell'umanesimo. Mediante l'etica Sartre critica l'umanesimo ontologico e pone al suo posto il nuovo umanesimo esistenziale. Heidegger invece rifiuta l'umanesimo ontologico della metafisica in nome di una nuova ontologia non umanistica: quale ruolo ha in ciò l'etica?

Occupiamoci in primo luogo di Sartre. La conferenza *L'existentialisme est un humanisme* è la risposta di Sartre alle critiche dei marxisti, da una parte, che accusano l'esistenzialismo "di indurre gli uomini ad un quietismo di disperazione"³¹, e alle critiche dei cattolici, d'altra parte, che l'accusano "di negare la realtà e la consistenza dell'agire umano, giacché, se sopprimiamo i comandamenti di Dio ed escludiamo valori stabiliti in eterno, non resterebbe altro che la gratuità pura e semplice, per cui ciascuno può fare ciò che vuole"³². A queste obiezioni Sartre oppone una concezione dell'esistenzialismo che, a partire dal principio secondo il quale "l'uomo non è altro che ciò che si fa"³³, concepisce l'uomo innanzitutto come "un progetto che vive se stesso soggettivamente"³⁴ e quindi "è responsabile di quello che è"³⁵. Ciò non significa una regola per la vita privata del singolo, ma la responsabilità di ciascuno per la costruzione di un'etica universalmente valida e, in ciò, della formazione dell'uomo: "scegliendosi sceglie tutti gli uomini [...]. Scegliere d'essere questo piuttosto che quello è affermare, nello stesso tempo, il valore della nostra scelta [...]. Se l'esistenza [...] precede l'essenza e noi vogliamo esistere nello stesso tempo in cui formiamo la nostra immagine, questa immagine è valida per tutti e per tutta intera la nostra epoca. Così la nostra responsabilità è molto più grande di quello che potremmo supporre,

²⁹ *Ibi*, pp.330s.; tr. it. cit., p.95.

³⁰ *Ibi*, p.357; tr. it. cit., p.125.

³¹ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, cit., p.9; tr. it. cit., p.41.

³² *Ibi*, p.11; tr. it. cit., p.42.

³³ *Ibi*, p.22; tr. it. cit., p.51.

³⁴ *Ibi*, p.23; tr. it. cit., p.51.

³⁵ *Ibi*, p.24; tr. it. cit., p.52.

poiché essa coinvolge l'umanità intera"³⁶. Sartre afferma con decisione: "sono responsabile per me stesso e per tutti e creo una certa immagine dell'uomo che scelgo. Scegliendomi, io scelgo l'uomo"³⁷. La libertà radicale del singolo è, per Sartre, responsabilità etica per tutti. Contro una morale laica cosiddetta radicale, che, soppresso Dio, conserva tuttavia l'insieme dei valori precedenti, motivati da un'angusta prospettiva di opportunità e di etichetta sociale³⁸, contro una morale superficiale del sentimento, che affida ogni scelta a moventi immediati, non sottoposti alla critica del loro valore³⁹, contro la morale eroica dell'atto gratuito di Gide⁴⁰, Sartre propone una morale dell'impegno (*engagement*), opposta al quietismo, nella quale il soggetto è consapevole che attraverso la propria scelta e azione libera egli collabora alla realizzazione della storia e dei valori universali. Come non vi è una natura umana a priori così non vi sono valori a priori. Tuttavia l'uomo, che agisce nei limiti esistenziali, storici e culturali che costituiscono la "condizione umana (*condition humaine*)"⁴¹, attraverso la sua azione libera sceglie ogni volta il destino proprio e degli altri uomini, in una continua relazione di "intersoggettività (*inter-subjectivité*)"⁴²: la scelta etica dell'uomo costruisce l'uomo e la storia: "Noi vogliamo dire che un uomo non è altro che una serie di iniziative, che egli è la somma, l'organizzazione, l'insieme delle relazioni che costituiscono queste iniziative"⁴³.

Per questo umanesimo etico, proposto da Sartre, l'uomo, mediante la libertà e la responsabilità della propria scelta e della propria azione, non tende a realizzare una presunta essenza o natura a priori, ma trascende se stesso realizzandosi nella storia: "l'uomo è costantemente fuori di se stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro di questo superamento"⁴⁴.

Il tema etico si presenta anche nel *Brief über den Humanismus* di Heidegger attraverso un passo della lettera di Beaufret, riportato nel testo: "Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible"⁴⁵. Heidegger sembra inizialmente

³⁶ *Ibi*, pp.25s.; tr. it. cit., pp.53s.

³⁷ *Ibi*, p.27; tr. it. cit., p.55.

³⁸ Cfr. *ibi*, pp.34s.; tr. it. cit., p.61.

³⁹ Cfr. *ibi*, pp.37s., 43ss.; tr. it. cit., pp.64, 68s.

⁴⁰ Cfr. *ibi*, p.74; tr. it. cit., p.92.

⁴¹ Cfr. *ibi*, pp.67ss.; tr. it. cit., pp.86ss.

⁴² Cfr. *ibi*, p.67; tr. it. cit., p.86.

⁴³ *Ibi*, p.58; tr. it. cit., p.79.

⁴⁴ *Ibi*, pp.92s.; tr. it. cit., p.107.

⁴⁵ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, cit., p.353; tr. it. cit., p.121.

prendere molto sul serio questa esigenza di Beaufret: “Là dove l’essenza dell’uomo viene pensata in modo essenziale, cioè unicamente a partire dalla domanda sulla verità dell’Essere, e dove, purtuttavia, l’uomo non è innalzato a centro dell’essente, là si risveglia necessariamente l’esigenza di una indicazione che obblighi, di regole che dicano come l’uomo, esperito in quanto ek-sistenza verso l’Essere, debba vivere conformemente al suo destino”⁴⁶. In realtà nelle pagine seguenti Heidegger riconduce l’etica, come la logica e la fisica, a categorie della metafisica inaugurata da Platone, cioè di quel pensiero che riduce l’Essere all’essente e si rende così incapace di pensare la verità dell’Essere in se stesso. Ma nel tentativo di proporre il problema etico all’interno della prospettiva corretta del pensiero che pensa l’Essere e dell’uomo come ek-sistente, che sta estaticamente nella verità dell’Essere, Heidegger di fatto svuota tale problema, spostando il discorso sulla presenza del nulla nell’essere stesso. La scelta etica dell’uomo tra il bene e il male è ridotta a illusione a favore di un pensiero ontologico, con evidenti ed espliciti echi schellinghiani ed hegeliani⁴⁷, per il quale il negativo è un momento interno dell’Essere: “Ciò che nullifica nell’Essere è l’essenza di ciò che io chiamo il nulla (*Nichts*). E’ perché pensa l’Essere che il pensiero pensa il nulla.

E’ solo l’essere che accorda al salvo (*Heile*) l’accesso alla grazia e alla furia (*Grimm*) la spinta verso la rovina”⁴⁸.

All’uomo non è riconosciuta perciò alcuna responsabilità etica, ma solo l’atteggiamento estatico che consiste nel custodire l’Essere, nel “portare al linguaggio”⁴⁹ l’Essere, dal quale egli dipende e nel quale sta: “In che rapporto sta però il pensiero dell’Essere con l’atteggiamento teorico e pratico? Esso oltrepassa ogni contemplazione, perché si preoccupa della luce, in cui soltanto può dimorare e muoversi ogni vedere inteso come *theoria*. Il pensiero fa attenzione all’apertura dell’Essere il quanto colloca il suo dire dell’Essere nel linguaggio inteso come dimora dell’ek-sistenza. Così, il pensiero è un fare. Ma un fare che nello stesso tempo supera ogni prassi. Il pensiero è superiore all’agire e al produrre non per la grandezza delle sue realizzazioni, né per gli effetti che causa, ma per l’insignificanza del suo compiere privo di risultati.

Il pensiero, infatti, nel suo dire porta solo al linguaggio la parola inespressa dell’Essere”⁵⁰.

E’ dunque componente essenziale della concezione antiumanistica di Heidegger lo svuotamento del problema etico. L’uomo, come ek-sistente, non

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Cfr. *ibi*, p.360; tr. it. cit., p.129s.

⁴⁸ *Ibi*, p.360; tr. it. cit., p.130.

⁴⁹ Cfr. *ibi*, p.361; tr. it. cit., p.131.

⁵⁰ *Ibidem*.

si misura con la responsabilità della scelta e dell'azione nel mondo e nella storia, anzi si sottrae ad essa, in nome della fedeltà all'Essere. Quando Heidegger riformula l'autentica domanda etica, la risposta che egli fa seguire è chiaramente in questo senso: "Ci si deve domandare: il pensiero che, pensando la verità dell'Essere, definisce l'essenza dell'*humanitas* come esistenza a partire dalla sua appartenenza all'Essere, resta solo una rappresentazione teorica dell'Essere e dell'uomo, oppure è possibile trarre da tale conoscenza delle indicazioni per la vita pratica che questa possa utilizzare?"

La risposta è: questo pensiero non è né teorico, né pratico. Esso accade prima di questa distinzione. Questo pensiero, in quanto è, è la rimemorazione dell'Essere e niente altro. Appartenendo all'Essere, perché gettato dall'Essere nella salvaguardia della sua verità e per essa rivendicato, esso pensa l'Essere. Questo pensiero non ha alcun risultato, né produce alcun effetto. Esso soddisfa alla sua essenza in quanto è. Ma è, solo in quanto dice ciò che gli è dato da dire (*seine Sache*)"⁵¹.

Ho preso in considerazione e in parte riassuntivamente esposto questi due brevi testi di Sartre e di Heidegger, non perché fosse di per sé necessario né in sé utile, data la loro notorietà, ma per mettere a confronto due scritti che muovono entrambi dal rifiuto dell'umanesimo ontologico per giungere a esiti molto diversi: l'uno, quello di Sartre, all'affermazione di un umanesimo etico; l'altro, quello di Heidegger, alla negazione dell'umanesimo in nome di una nuova ontologia. Da questo confronto mi sembra si possano trarre alcune considerazioni interessanti per il tema dell'umanesimo in generale.

In primo luogo, in ambedue gli scritti l'umanesimo ontologico per così dire "classico" è un concetto costruito e definito da ambedue i filosofi soprattutto con la funzione del concetto antagonista, prendendo le distanze dal quale essi possono costruire le loro differenti proposte filosofiche. Certo non si può negare che il riferimento ad una "essenza" o "natura" dell'uomo e la definizione aristotelica, per genere e differenza specifica, dell'uomo come "animale razionale" abbiano fondamenti storici. Ma che tali dati abbiano dato luogo effettivamente a sviluppi rilevanti nel senso di un umanesimo ontologico è da dimostrare. Il riferimento di Heidegger a Platone⁵² e quello di Sartre a Kant⁵³, per esempio, sono generici e discutibili. Ciò a dimostrare, come ho scritto all'inizio, che l'umanesimo è una figura culturale certamente rilevante, ma difficilmente definibile, di cui si hanno definizioni precise più da parte dei suoi critici che non da parte dei suoi sostenitori.

⁵¹ *Ibi*, p.358; tr. it. cit., pp.126s.

⁵² Cfr. M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, cit., pp.235s.; tr. it. cit., pp.69s.

⁵³ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, cit., pp.20s.; tr. it. cit., p.49.

In secondo luogo, però, la convinta proposta di Sartre, per superare l'umanesimo ontologico con un umanesimo etico (che del resto è coerente con il movimento generale del suo pensiero verso un'analitica esistenziale fortemente connotata in senso etico), confrontata con la proposta di Heidegger per un superamento dell'ontologia metafisica dell'ente da parte della nuova ontologia fondamentale dell'Essere, che comporta l'abbandono dell'umanesimo e dell'etica, confermano che l'etica è appunto il piano su cui si giocano le sorti dell'umanesimo. Ciò mi pare in perfetta continuità con le emergenze della figura dell'umanesimo nella storia precedente del pensiero, per esempio nella *παιδεία* greca, nell'*humanitas* romana o nell'umanesimo di Pico della Mirandola.

2. Umanesimo epistemologico

Se la crisi della seconda guerra mondiale propose la domanda sulla fine dell'umanesimo e sulla possibilità di una sua rinascita, espressa, tra gli altri, da Jean Beaufret nella sua lettera, la crisi, ancora più grande e profonda, che seguì alla prima guerra mondiale, aveva già posto tale domanda. Da più parti e in modi differenti, ma su questo punto convergenti, si denunciava drammaticamente l'impotenza della cultura europea e della filosofia occidentale di fronte agli eventi catastrofici che avevano travolto l'Europa: l'incapacità della ragione scientifica e filosofica non solo ad evitare, ma anche a comprendere, con i suoi concetti astratti, il dramma dell'uomo occidentale di fronte allo scandalo della morte di massa, della sofferenza ingiustificata ed inutile, della perdita di ogni senso della vita e della storia.

Una delle voci che più appassionatamente si levarono a denunciare la crisi dell'umanesimo europeo e a proporre una via per la sua riaffermazione, come è noto, fu quella di Edmund Husserl. La sua opera postuma, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*⁵⁴, è costituita nelle sue due prime parti dalla rielaborazione di un ciclo di conferenze che egli tenne nel novembre del 1935 al "Cercle Philosophique de Prague pour les recherches sur l'entendement humain", presso l'Università tedesca e l'Università ceca di Praga. Tale rielaborazione venne poi pubblicata da Husserl, nel 1936, nel I volume della rivista "Philosophia", edita a Belgrado a cura di Arthur Liebert. La prospettiva della *Krisis* era già stata anticipata da Husserl in una conferenza dal titolo: *Die Philosophie in der*

⁵⁴ E. HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in IDEM, *Husserliana*, Band VI, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Haag 1954; tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961.

Krisis der Europäischen Menschheit, tenuta il 7 maggio 1935 al “*Wiener Kulturbund*” di Vienna⁵⁵. In tale opera, che destò un vivo dibattito, Husserl, non tematizza, nemmeno di passaggio, la concezione ontologica dell’uomo e l’umanesimo ad essa corrispondente, ma piuttosto un’idea dell’umanità e dell’umanesimo come fondamento epistemologico, che le scienze hanno perduto di vista e che la nuova fenomenologia trascendentale ha il compito di riaffermare.

Per dare luogo ad un confronto tra questa prospettiva e quella radicalmente opposta, tralascio le reazioni dirette e storicamente immediatamente conseguenti, e considero la presa di posizione di Michel Foucault, nella sua opera *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*⁵⁶, pubblicata a Parigi da Gallimard nel 1966. Scelgo questo testo sia perché mi sembra che in esso sia presentata una critica veramente radicale dell’umanesimo epistemologico, sia perché tale critica è altamente rappresentativa dell’attuale cultura postmoderna e influente su di essa.

Dell’opera di Husserl, come di quella di Foucault, non farò qui una discussione, né tanto meno un’esposizione generale, data la loro grande e meritata notorietà: prenderò solo in esame alcune parti e solo in funzione del tema qui considerato: la proposta e la critica dell’umanesimo epistemologico.

Il nome dell’“Europa” e l’aggettivo corrispondente “europeo” non compare nell’opera di Husserl come una semplice connotazione geografica, ma contiene in sé la sintesi di tutti i concetti chiave della sua prospettiva: scienza, filosofia, ragione, storia, teleologia, umanità, senso. Nella conferenza di Vienna egli spiega: “come si caratterizza la forma spirituale dell’Europa? Non geograficamente, non dal punto di vista della carta geografica, come se fosse possibile circoscrivere su questa base gli uomini che vivono sul territorio europeo e considerarli l’umanità europea. In un senso spirituale rientrano nell’Europa i Dominions inglesi, gli Stati Uniti, ecc., ma non gli esquimesi e gli indiani che ci vengono mostrati nei baracconi delle fiere, o gli zingari vagabondi per l’Europa. Il titolo Europa allude evidentemente all’unità di una vita, di un’azione, di un lavoro spirituale, con tutti i suoi fini, gli interessi, le preoccupazioni e gli sforzi, con le sue formazioni finali, i suoi istituti, le sue organizzazioni (...).

‘La forma spirituale dell’Europa’ – ma di che cosa si tratta? Si tratta di mostrare l’idea filosofica immanente alla storia dell’Europa (dell’Europa spirituale), oppure, che è lo stesso, la sua immanente teleologia, che, dal

⁵⁵ Pubblicata con il titolo: *Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie*, in appendice a E. HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, cit.; tr. it. cit.

⁵⁶ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 2001⁵.

punto di vista dell'umanità universale in generale, si rivela con la nascita e con l'inizio dello sviluppo di una nuova epoca dell'umanità; di un'epoca in cui l'umanità vuole e può vivere ormai soltanto nella libera costruzione della propria esistenza, della propria vita storica, in base alle idee della ragione, in base a compiti infiniti"⁵⁷.

Per tentare di dipanare il complesso di significati che Husserl raccoglie sotto "il titolo Europa", mi pare che possa essere utile ripercorrere brevemente la sua conferenza di Vienna. Husserl dichiara sin dall'inizio lo scopo principale del suo percorso: mettere in luce il motivo della "crisi europea" e spiegare "l'idea storico-filosofica (il senso teleologico) dell'umanità europea"⁵⁸. Questo intento passa necessariamente dalla denuncia della deriva obiettivistica e naturalistica delle scienze europee. Esse infatti, non solo hanno ridotto la conoscenza della natura corporea ad una determinazione matematica oggettiva dei corpi fisici e chimici, totalmente indipendente dal rapporto con il soggetto, ma hanno ridotto anche la conoscenza del soggetto stesso e della sua realtà spirituale ad una comprensione naturalistica impropria. Ciò a partire da un pregiudizio che, non più messo in discussione, è diventato un'ovvietà: cioè che mentre la natura corporea può essere considerata un mondo in sé concluso, lo spirito non può essere compreso se non mediante la considerazione del suo rapporto con il corpo e quindi mediante una sua naturalizzazione⁵⁹. Questo pregiudizio ha occultato il dato vero dell'esperienza, per il quale il mondo non è mai esperito se non come "mondo-della-vita", cioè come ambiente circostante, rappresentato da un soggetto spirituale, in base ai significati, alle validità e ai fini propri dello spirito che lo intenziona: "il mondo storico circostante dei greci non è il mondo obiettivo nel senso delle scienze; è bensì la loro 'rappresentazione del mondo', è cioè la validità soggettiva del mondo, con tutte le realtà incluse in questa validità, tra l'altro: gli dèi, i dèmoni, ecc.

Il concetto di mondo circostante può essere applicato esclusivamente nell'ambito della sfera spirituale. Il fatto che noi viviamo in un nostro particolare mondo circostante, che ad esso vanno tutte le nostre preoccupazioni e i nostri sforzi, rientra puramente nella sfera dello spirito. Il nostro mondo circostante è una formazione storica in noi e nella nostra vita storica. Perciò non c'è nessun motivo per cui chi tematizza lo spirito puramente come tale debba perseguire una spiegazione che vada al di là della sua sfera. In generale: considerare la natura che vale nel mondo-della-vita

⁵⁷ E. HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, cit., pp.318s.; tr. it. cit., p.332.

⁵⁸ *Ibi*, p.314; tr. it. cit., p.328.

⁵⁹ Cfr. *ibi*, pp.314ss.; tr. it. cit., pp.328ss.

come un che di estraneo allo spirito e fondare le scienze dello spirito sulle scienze naturali, presumendo di renderle esatte, è un controsenso”⁶⁰.

Una “chiara posizione del nostro problema, del problema europeo” (*Im Interesse unserer Europa-Probleme*)⁶¹, secondo Husserl, non solo supera ed esclude ogni concezione naturalistica delle scienze dello spirito, ma supera anche l’errore obiettivistico e naturalistico nelle scienze della natura, riconoscendo l’imprescindibile fondamento spirituale di queste ultime. Nota Husserl: “Inoltre è stato completamente dimenticato che le scienze naturali (come tutte le scienze in generale) sono costituite da una serie di operazioni spirituali, quelle compiute dagli scienziati attraverso la loro collaborazione. Come tali esse rientrano, come tutti gli altri eventi spirituali, in un ambito che deve essere spiegato dal punto di vista delle scienze dello spirito. Non è forse un controsenso, un circolo vizioso, spiegare il fenomeno ‘scienza naturale’ dal punto di vista della scienze naturali, ricorrendo alla scienza della natura o alle leggi della natura, le quali, in quanto operazioni spirituali, rientrano esse stesse nel problema?”⁶².

Sulla base di questa rettifica epistemologica preliminare, Husserl esamina il significato della “Europa spirituale” dal punto di vista dello spirito: come una “sorprendente teleologia” intrinseca alla storia dello spirito e strettamente connessa alla nascita della filosofia e delle scienze nell’antica Grecia⁶³. Il concetto di “umanità”, che Husserl propone e difende, anzi che egli tenta di salvare da una crisi profonda in cui è stato occultato, non ha dunque alcuna connotazione ontologica, ma è completamente storico, anche se appartiene ad una storicità ideale e radicalmente teleologica, che non si riduce alla mera successione dei fatti empirici, ma orienta ed interpreta tale successione alla luce di un compito infinito: “noi sentiamo – scrive Husserl – (e, nell’oscurità che ancora ci circonda, anche questo sentimento ha una propria legittimità) che nella nostra umanità europea è innata un’entelechia che permane attraverso tutte le vicende delle forme di vita europee e che attribuisce loro il senso di uno sviluppo verso quella forma di vita e di essere che costituisce il suo eterno polo ideale. Ma non si tratta, naturalmente, dell’esplicito perseguimento di un fine che assegni un carattere proprio al regno fisico degli esseri organici, non si tratta cioè di una specie di sviluppo biologico graduale (...). I popoli sono unità spirituali; essi, e in particolare la nazione europea, non hanno una forma ormai definita e definibile, la forma di una ripetizione regolata. L’umanità psichica non è mai compiuta e non lo sarà

⁶⁰ *Ibi*, p.317; tr. it. cit., p.331.

⁶¹ *Ibi*, p.317; tr. it. cit., p.330.

⁶² *Ibi*, pp.317s.; tr. it. cit., p.331.

⁶³ Cfr. *ibi*, p.318; tr. it. cit., pp.331s.

mai, non potrà mai ripetersi. Il telos spirituale dell'umanità europea, che include il telos particolare delle singole nazioni e dei singoli uomini, è in una prospettiva infinita, è un'idea infinita verso cui tende di nascosto, per così dire, il divenire spirituale nel suo complesso. Una volta che, lungo lo sviluppo, il telos si rivela come tale alla coscienza, esso diventa necessariamente anche un fine pratico della volontà; si delinea così un grado nuovo e più alto dello sviluppo, una fase retta da norme, da idee normative”⁶⁴.

Husserl riconosce l'origine del “nuovo atteggiamento”, che genera la cultura e l'umanità europea, nella “antica Grecia del VII e del VI secolo a.C.”, quando, ad opera “di singoli uomini e di singoli gruppi di uomini”, ebbe inizio l'attività teoretica che diede luogo alla filosofia e, in essa, alle scienze. Scrive Husserl: “Per quanto possa sembrare paradossale, io considero la nascita della filosofia, di una filosofia che include tutte le scienze, il fenomeno originario dell'Europa spirituale”⁶⁵.

La nascita della filosofia avviene come un distacco dal generale “atteggiamento originario”, per il quale “la vita naturale è caratterizzata da un vivere diretto e ingenuo nel mondo, in quel mondo che in certo modo è sempre presente come orizzonte alla coscienza, ma non tematicamente”⁶⁶. Ad opera dei primi filosofi viene inaugurato un nuovo atteggiamento astratto e idealizzante, che tematizza il mondo nella sua totalità e nella sua verità, al di là degli interessi pratici della vita: la “theoria”, che sorge come *θαυμάζειν* e si sviluppa poi nella *ἐπιστήμη*. Tale atteggiamento implica l'astrazione da ogni interesse pratico immediato per la considerazione della verità ideale del mondo. Husserl descrive così questo nuovo atteggiamento: “Da questo atteggiamento universale, ma mitico-pratico, si stacca decisamente l'atteggiamento ‘teoretico’, non-pratico in tutti i sensi, l'atteggiamento del *θαυμάζειν*, a cui i grandi pensatori della prima fase conclusiva della filosofia greca, Platone e Aristotele, fanno risalire l'origine della filosofia. L'uomo è preso dalla passione per una considerazione e per una conoscenza del mondo che si stacca da tutti gli interessi pratici e che, nell'ambito circoscritto delle sue attività conoscitive e nei tempi ad esse dedicati, non persegue e non produce altro che una pura teoria. In altre parole: l'uomo diventa uno spettatore disinteressato, un osservatore del mondo nel suo complesso, diventa un filosofo; o meglio: su questa base la sua vita si apre alla motivazione, che è possibile soltanto in questo atteggiamento, per nuovi fini e metodi di pensiero, per cui infine sorge la filosofia ed egli diventa filosofo”⁶⁷.

⁶⁴ *Ibi*, pp.320s.; tr. it. cit., pp.333s.

⁶⁵ *Ibi*, p.321; tr. it. cit., p.334.

⁶⁶ *Ibi*, p.327; tr. it. cit., p.339.

⁶⁷ *Ibi*, p.331; tr. it. cit., p.343.

A differenza dall'atteggiamento ingenuo, che persegue fini pratici finiti, il nuovo atteggiamento teoretico è una "cultura ideale", che persegue "compiti infiniti, (...) universi di idealità, i quali, sia in quanto totalità sia in tutti i loro dettagli e sia per quanto riguarda i metodi attraverso cui sono stati prodotti, implicano nel proprio senso l'infinità"⁶⁸. L'*epoché* da ogni fine pratico immediato e ingenuo non implica però un distacco definitivo da ogni interesse pratico. L'atteggiamento teoretico, piuttosto, è capace di un'influenza profonda nella sfera pratica, non più immediata ed ingenua, bensì mediata e riflessiva, per la quale, alla luce della sua idea infinita di verità e di validità incondizionata, produce una nuova cultura, teoretica e pratica, una nuova umanità universale, una comprensione critica del mondo e una storicità teleologicamente orientata. E' evidente l'eco del mito platonico della caverna nella descrizione husserliana di questo passaggio: "Tuttavia occorre avvertire subito che ciò non significa affatto uno 'sgancio' della vita teoretica da quella pratica, oppure una scomposizione della vita concreta del teorico in due diverse continuità di vita prive di nessi e semplicemente alternative, il che, dal punto di vista sociale, significherebbe la nascita di due sfere culturali spiritualmente irrelate. Perché esiste ancora la possibilità di una terza forma di atteggiamento universale (parallela a quella costituita dall'atteggiamento mitico-religioso e, dall'altra parte, da quello teoretico): si tratta di una sintesi dei due interessi che si attua durante il trapasso dall'atteggiamento teoretico a quello pratico, tanto che la teoria che si profila in una conclusa unitarietà e sulla base dell'*epoché* da qualsiasi prassi (la scienza universale) è chiamata (e nelle sue scoperte teoretiche attesta questa sua vocazione) a servire in modo nuovo l'umanità, l'umanità che vive innanzitutto un'esistenza concreta e quindi sempre anche naturale. Ciò assume la forma di una prassi di genere nuovo, di una critica universale di qualsiasi vita e di qualsiasi fine della vita, di tutte le formazioni culturali e di tutti i sistemi culturali che già sono sorti nel corso della vita dell'umanità e dei valori che li reggono espressamente o implicitamente; inoltre, una prassi che mira ad innalzare, attraverso la ragione scientifica universale, l'umanità, mediante multiformi norme di verità, a trasformarla in un'umanità radicalmente diversa, capace di una responsabilità di se stessa assoluta e fondata su intuizioni teoriche assolute"⁶⁹.

La nuova cultura europea, nata nella filosofia greca, apre perciò l'orizzonte dell'infinità, attraverso un concetto ideale e incondizionatamente valido della verità e attraverso la concezione storica e teleologica dell'umanità come idea e compito infinito. Mi sembra che già questi pochi tratti diano una prima illuminazione e chiarificazione del plesso di concetti raccolti sotto "il

⁶⁸ *Ibi*, p.324; tr. it. cit., p.337.

⁶⁹ *Ibi*, p.329; tr. it. cit., p.341.

titolo Europa”.

La ragione e la filosofia, come atteggiamento teoretico disinteressato che comprende in sé tutte le scienze, perseguono l'ideale infinito della verità incondizionata: “Nella scienza, l'idealità dei singoli risultati operativi, delle verità, non significa la mera possibilità di riprodurle previa identificazione del senso e della verifica: l'idea di verità nel senso della scienza deriva (...) dalla verità della vita prescientifica. La verità scientifica vuol essere una verità incondizionata. Ciò implica una certa infinità, che attribuisce a qualsiasi verifica fattuale e a qualsiasi verità il carattere di una mera approssimazione relativa disposta appunto in un orizzonte infinito, di cui la verità in sé costituisce, per così dire, il punto lontano all'infinito. Correlativamente questa infinità inerisce anche all'‘essente reale’ in senso scientifico e alla validità ‘generale’ per ‘chiunque’, per tutti i soggetti delle fondazioni che vanno compiute; non si tratta ormai più di un ‘chiunque’ nel senso finito della vita prescientifica”⁷⁰.

La cultura e la storia si aprono così anch'esse all'orizzonte dell'infinità, ma in esso trovano una forma teleologica nuova, che è il significato stesso dell'umanità: “Con la nascita della filosofia greca e con la sua prima realizzazione, attuata attraverso una conseguente idealizzazione del nuovo senso dell'infinità, si delinea (...) una progressiva trasformazione che finisce con l'attrarre nel proprio ambito tutte le idee della finitezza e perciò la cultura spirituale complessiva e l'umanità che la rappresenta. Così, per noi europei, esistono anche al di fuori della sfera filosofico-scientifica, molte altre idee infinite (se quest'espressione è lecita), ma se esse sono analoghe all'infinità (compiti, fini infiniti, verificazioni, verità infinite, ‘veri valori’, ‘beni autentici’, norme ‘assolutamente’ valide), lo sono soltanto grazie alla trasformazione dell'umanità attraverso la filosofia e le sue idealità. La cultura scientifica retta dalle idee dell'infinità equivale a un rivoluzionamento della cultura complessiva, un rivoluzionamento dei modi dell'umanità in quanto umanità creatrice di cultura. Essa equivale anche a un rivoluzionamento della storicità, che si trasforma ora nella storia del venir meno, nel divenire di un'umanità a cui incombono compiti infiniti, dell'umanità finita”⁷¹.

Secondo Husserl, la concezione e il compito infinito, sopra descritti, che provengono all'Europa dalla filosofia greca, furono ripresi nel Rinascimento, ma insieme furono deviati da un fraintendimento della ragione, della scienza e dell'essere vero, che portò, attraverso i successi della scienza matematica della natura e, più tardi, attraverso il tentativo di ridurre a questa anche le scienze dello spirito e la psicologia, ad un pervertimento della ragione, ad una

⁷⁰ *Ibi*, p.324; tr. it. cit., pp.336s.

⁷¹ *Ibi*, p.325; tr. it. cit., pp.337s.

perdita del senso della scienza e ad uno scetticismo filosofico. Ciò costituì anche l'abbandono dell'autentico significato dell'umanità. Non si tratta di un abbandono del razionalismo, ma piuttosto di una sua deviazione, di una concezione unilaterale e ingenua della ragione e della realtà, rappresentata dall'obiettivismo e dal naturalismo delle scienze, tanto delle scienze della natura quanto delle scienze dello spirito, che trova il suo pieno trionfo nel positivismo ottocentesco.

Nel corso della storia della filosofia vi furono intuizioni della possibilità di sfuggire a questo errore mediante una riflessione fondativa sull'evidenza del soggetto trascendentale. Descartes e Kant sono gli esempi più illustri indicati da Husserl. Ma anche in questi casi l'intuizione iniziale non venne colta dagli stessi filosofi che la scorsero e si trasformò subito nel senso della riduzione obiettivistica e naturalistica. L'unica possibilità effettiva di uscire dalla crisi attuale è per Husserl l'elaborazione di una nuova filosofia, che sfugga all'obiettivismo naturalistico e fondi il senso di tutte le scienze e della cultura in un soggettivismo trascendentale: tale nuova filosofia, che può raggiungere all'infinito una validità perenne, è la fenomenologia trascendentale, che egli ha inaugurato e ha iniziato a elaborare.

Queste considerazioni sono svolte da Husserl in modo ben più ampio e dettagliato nel corso della *Krisis*. A tale opera rimando per l'ulteriore sviluppo del discorso. Qui ho unicamente richiamato i temi più importanti in riferimento alla concezione husserliana dell'umanesimo epistemologico e del suo declino. Per aprire almeno un collegamento con l'opera principale di Foucault, termino questa rapida esposizione citando un passo nella parte iniziale, nel quale è ben evidente questa istanza umanistica come cornice e principio di tutte le analisi successive sulla crisi delle scienze. Scrive Husserl: "L'esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive e con cui si lasciò abbagliare dalla 'prosperità' che ne derivava, significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica. Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto. Il rivolgimento dell'atteggiamento generale del pubblico fu inevitabile, specialmente dopo la guerra, e sappiamo che nella più recente generazione esso si è trasformato addirittura in uno stato d'animo ostile. Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso. Questi problemi, nella loro generalità e nella loro necessità, non esigono forse, per tutti gli uomini, anche considerazioni generali e una soluzione razionalmente fondata? In definitiva essi concernono l'uomo nel suo comportamento di

fronte al mondo circostante umano ed extra-umano, l'uomo che deve liberamente scegliere, l'uomo che è libero di plasmare razionalmente se stesso e il mondo che lo circonda. Che cos'ha da dire questa scienza sulla ragione e sulla non-ragione, che cos'ha da dire su noi uomini in quanto soggetti di questa libertà. Ovviamente la mera scienza di fatti non ha nulla da dirci a questo proposito: essa astrae appunto da qualsiasi soggetto. Per quanto riguarda, d'altra parte, le scienze dello spirito, che pure, in tutte le loro discipline particolari e generali, considerano l'uomo nella sua esistenza spirituale, cioè nell'orizzonte della sua storicità, la loro rigorosa storicità, si dice, esige che lo studioso eviti accuratamente qualsiasi presa di posizione valutativa, tutti i problemi concernenti la ragione o la non-ragione dell'umanità tematizzata e delle sue formazioni culturali. La verità scientifica obiettiva è esclusivamente una constatazione di ciò che il mondo, sia il mondo psichico sia il mondo spirituale, di fatto è. Ma in realtà, il modo e l'esistenza umana possono avere un senso se le scienze ammettono come valido e come vero soltanto ciò che è obiettivamente constatabile, se la storia non ha altro da insegnare se non che tutte le forme del mondo spirituale, tutti i legami di vita, gli ideali, le norme che volta per volta hanno fornito una direzione agli uomini, si formano e poi si dissolvono come onde fuggenti, che così è sempre stato e sempre sarà, che la ragione è destinata a trasformarsi sempre di nuovo in non-senso, gli atti provvidi in flagelli? Possiamo accontentarci di ciò, possiamo vivere in questo mondo in cui il divenire storico non è altro che una catena incessante di slanci illusori e di amare delusioni?"⁷².

Veniamo ora all'esame della posizione di Michel Foucault, che, come ho detto, pur non essendo una risposta diretta a Husserl, rappresenta tuttavia una posizione radicalmente opposta e assai influente sull'antiumanesimo postmoderno. Infatti, mentre Husserl, come abbiamo visto, riconosce nell'idea dell'umanità e in quelle ad essa connesse (ragione, storia, teleologia) il fondamento, il senso e la finalità dell'intera conoscenza vera (la filosofia e le scienze in essa comprese), dell'episteme occidentale, Foucault capovolge la prospettiva di Husserl, riconoscendo nell'idea dell'umanità il prodotto di una specifica "episteme", quella moderna.

Come è noto, Foucault elabora il progetto di una "archeologia del sapere", contrapposta alla "storia delle idee"⁷³. Mentre la storia delle idee è lo sforzo interpretativo che mira a ritrovare una continuità e uno sviluppo nel succedersi dei discorsi e delle teorie scientifiche, l'archeologia si propone una mera descrizione positiva di tali teorie, nel tentativo di individuare e di

⁷² *Ibi*, pp.3ss.; tr. it. cit., pp.35s.

⁷³ Cfr. M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, pp.177ss.; tr. it. di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1999², pp.179ss.

determinare le condizioni stesse di possibilità di tali discorsi e teorie in un dato momento culturale. L'archeologia perciò non mira a ricostruire una continuità storica nello sviluppo delle idee, ma piuttosto a delineare fondamentali strutture epistemologiche, che si sono succedute con discontinuità nel sapere occidentale, senza pretendere di spiegarne la genesi, lo sviluppo e tanto meno il passaggio dall'una all'altra. In *L'archéologie du savoir*, facendo riferimento ai dibattiti scientifici che hanno caratterizzato l'epoca classica, tra il XVI e il XVIII secolo, Foucault scrive: "Si potrebbe scrivere una storia del pensiero nell'epoca classica prendendo come punti di partenza e come temi tali dibattiti. Ma non si farebbe in questo caso che la storia delle opinioni, cioè delle scelte operate secondo gli individui, gli ambienti, i gruppi sociali; un intero metodo di indagine si trova così implicato. Volendo intraprendere un'analisi archeologica del sapere stesso, non sono tali dibattiti famosi che dovranno servire da filo conduttore e articolare l'argomento. Occorre restituire il sistema generale di pensiero il cui reticolo, nella sua positività, rende possibile un gioco d'opinioni simultanee ed apparentemente contraddittorie. Questo reticolo definisce le condizioni di possibilità d'un dibattito, o di un problema, è esso stesso portatore della storicità del sapere"⁷⁴.

L'archeologia individua e descrive, perciò, senza volerle spiegare, differenti e discontinue situazioni epistemologiche, che hanno determinato l'episteme occidentale. Riprendendo un'espressione di Husserl, ma modificandola nel significato, Foucault parla di "a priori storico" a proposito di queste strutture epistemologiche, che positivamente si affermano e che spiegano la possibilità stessa dell'intera cultura di un'epoca, senza poter essere a propria volta spiegate: "E' chiaro che un'analisi del genere non rientra nella storia delle idee o delle scienze: è piuttosto uno studio che tende a ritrovare ciò a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili; in base a quale spazio d'ordine si è costituito il sapere; sullo sfondo di quale *a priori* storico e nell'elemento di quale positività idee poterono apparire, scienze costituirsi, esperienze riflettersi in filosofie, razionalità formarsi per, subito forse, disfarsi e svanire. Non verranno quindi descritte conoscenze nel loro progresso verso un'obiettività in cui la nostra scienza odierna potrebbe da ultimo riconoscersi; ciò che vorremmo mettere in luce, è il campo epistemologico, l'*episteme* in cui le conoscenze, considerate all'infuori di ogni criterio di riferimento al loro valore razionale o alle loro forme oggettive, affondano la loro positività manifestando in tal modo una storia che non coincide con quella della loro perfezione crescente, ma è piuttosto la storia delle loro condizioni di possibilità; ciò che, in tale narrazione, deve apparire,

⁷⁴ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, cit., p.89; tr. it. cit., p.91.

sono, entro lo spazio del sapere, le configurazioni che hanno dato luogo alle varie forme della conoscenza empirica. Più che d'una storia nel senso tradizionale della parola, si tratta d'una 'archeologia'”⁷⁵.

Foucault individua “due grandi discontinuità nell'*episteme* della cultura occidentale”⁷⁶, che definiscono tre epoche differenti: il Rinascimento (sino alla metà del XVII secolo), l'epoca classica (sino agli inizi del XIX secolo) e l'epoca moderna, in cui viviamo.

Queste brevi note introduttive, che ricapitolano gli elementi fondamentali, del resto ben noti, della concezione dell' “archeologia” di Foucault, non potevano essere omesse nell'introdurre la concezione e la critica dell'umanesimo da lui svolta. Come ho notato più sopra, essa costituisce un vero e proprio capovolgimento della prospettiva husserliana. Secondo Foucault, l'idea dell'uomo e la prospettiva umanistica, non è il fondamento trascendentale, perduto nella crisi delle scienze europee e da ritrovare mediante la nuova e definitiva filosofia perenne, cioè mediante la fenomenologia trascendentale, come è per Husserl, ma è piuttosto un concetto assai recente, peculiare dell'*episteme* moderna, per molti aspetti problematico e già oggi in fase di superamento, nell'apertura di una nuova *episteme*, di cui per ora non vediamo ancora chiaramente la configurazione, ma che tuttavia sperimentiamo già positivamente. Già nella *Préface* alla sua opera, Foucault avverte: “Stranamente, l'uomo – la conoscenza del quale passa per occhi ingenui come la più antica indagine da Socrate in poi – non è probabilmente altro che una certa lacerazione nell'ordine delle cose, una configurazione, comunque, tracciata dalla disposizione nuova che egli ha recentemente assunto nel sapere. Sono nate di qui tutte le chimere dei nuovi umaneshimi, tutte le facilità d'una 'antropologia' intesa come riflessione generale, semipositiva, semifilosofica sull'uomo. Conforta tuttavia, e tranquillizza profondamente, pensare che l'uomo non è che un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice piega nel nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma”⁷⁷.

L'uomo dunque, secondo Foucault, non è affatto il fondamento, il senso e il fine dell'*episteme*, ma è esso stesso il prodotto passeggero e caduco di una specifica *episteme*, destinato presto all'oblio della conoscenza.

Riflettendo sulla metafora del quadro di Velasquez, *Las Meninas*, nel quale il Re compare riflesso nello specchio al centro della scena, ma è assente nella stanza raffigurata nel quadro, Foucault mette in evidenza come nella cultura classica, l'uomo è sì oggetto e soggetto della rappresentazione, ma

⁷⁵ *Ibi*, p.13; tr. it. cit., pp.11s.

⁷⁶ *Ibi*, p.13; tr. it. cit., p.12

⁷⁷ *Ibi*, p.15; tr. it. cit., p.13.

non è tematizzato come tale: “Nel pensiero classico, colui per il quale la rappresentazione esiste e che rappresenta se stesso riconoscendovisi come immagine o riflesso, colui che annoda tutti i fili intrecciati della rappresentazione ‘tabulare’, non vi si trova mai presente in persona. Prima della fine del XVIII secolo, l’uomo non esisteva (...). E’ una creatura recentissima quella che la demiurgia del sapere fabbricò con le sue mani, meno di duecento anni or sono. Ma l’uomo è invecchiato così in fretta, che si è potuto facilmente pensare che egli avesse atteso nell’ombra, per la durata di millenni, il momento d’illuminazione in cui sarebbe stato infine conosciuto (...). Certamente le scienze naturali trattarono dell’uomo come di una specie o di un genere (...). La grammatica e l’economia d’altra parte utilizzavano nozioni come quelle di bisogno, di desiderio, o di memoria e d’immaginazione. Ma non esisteva coscienza epistemologica dell’uomo in quanto tale”⁷⁸.

Nell’epoca classica, infatti, l’episteme si regge sulla verità evidente dell’ordine della rappresentazione, anzi della doppia rappresentazione. In tale ordine l’essere delle cose, cioè la “natura”, ha il suo luogo nella rappresentazione, e la “natura dell’uomo”, cioè la conoscenza delle cose, ha il suo luogo nel “discorso”, più precisamente nel “nominare”, che è una duplicazione della rappresentazione, che permette di costruire un “quadro”, un ordine continuo delle differenze delle cose in una complessiva somiglianza, così continua da costituire una identità, e, allo stesso tempo, di distinguere e articolare tale identità in differenze senza interrompere la continuità. Nel discorso, perciò, natura e natura umana convergono e collaborano a costruire una conoscenza concordante della rappresentazione e dell’essere: “proprio nel punto d’incontro fra la rappresentazione e l’essere, là dove natura e natura umana s’incrociano – nel posto in cui ai nostri giorni crediamo di riconoscere l’esistenza prima, irrecusabile ed enigmatica dell’uomo – il pensiero classico fa sorgere il potere del discorso”⁷⁹.

Nell’episteme classica, dunque, l’uomo non è mai tematizzato né come oggetto particolare della conoscenza, né come soggetto sovrano di essa: “nella grande disposizione dell’*episteme* classica, la natura, la natura umana e i loro rapporti sono momenti funzionali, definiti e previsti. E l’uomo in quanto realtà densa e prima, in quanto oggetto arduo e soggetto sovrano di ogni conoscenza possibile, non vi ha alcun posto. I temi moderni d’un individuo che vive, parla e lavora secondo le leggi d’un economia, d’una filologia e d’una biologia, ma che per una sorta di torsione interna e di recupero, avrebbe ricevuto in virtù del gioco di queste medesime leggi, il diritto di conoscerle e

⁷⁸ *Ibi*, pp.319s.; tr. it. cit., pp.332s.

⁷⁹ *Ibi*, p.321; tr. it. cit., p.335.

di portarle interamente alla luce, tutti questi temi a noi familiari e legati all'esistenza delle 'scienze umane' vengono esclusi dal pensiero classico: non era possibile a quel tempo che si ergesse, al limite del mondo, la strana statura d'un essere la cui natura (quella che lo determina, lo ha in potere e lo traversa dal fondo dei tempi) sarebbe di conoscere la natura, e se stesso quindi in quanto essere naturale⁸⁰.

Solo con l'offuscamento dell'evidenza del discorso rappresentativo, cioè solo con l'uscita dall'*episteme* classica e l'inizio di quella moderna il nesso indiscusso tra rappresentazione ed essere si infrange e si apre il luogo dell'interrogazione sull'esistenza umana, sull'uomo come tale. Riprendendo una considerazione sulla problematicità dell'identità cartesiana tra "Io penso" e "Io sono", che certo era stata già evidenziata da diversi obiettori delle *Meditationes* cartesiane sin dal tempo della loro stesura, ma che Husserl discusse in una maniera particolare e caratteristica come occasione perduta da Descartes di intraprendere la strada virtuosa dell'analitica del soggetto trascendentale⁸¹, riprendendo dunque tale considerazione proprio nel significato husserliano, Foucault mette in evidenza questa nuova condizione epistemologica, che rende possibile la nuova centralità dell'uomo e delle scienze umane: "il linguaggio classico in quanto *discorso comune* della rappresentazione e delle cose, in quanto luogo all'interno del quale natura e natura umana si intrecciano, esclude categoricamente qualcosa come una 'scienza dell'uomo'. Finché tale linguaggio parlò nella cultura occidentale, non fu possibile che l'esistenza umana fosse problematizzata per se stessa, dal momento che ciò che in esso si saldava, era la rappresentazione e l'essere. Il discorso che, nel XVII secolo, legò l'uno all'altro l' 'Io penso' e l' 'Io sono' di colui che si accingeva a farlo – tale discorso rimase, in forma visibile, l'essenza stessa del linguaggio classico, poiché ciò che in esso veniva, con pieno diritto, collegato, erano la rappresentazione e l'essere. Il passaggio dall' 'Io penso' all' 'Io sono' si compiva alla luce dell'evidenza, entro un discorso di cui l'intero campo e funzionamento consistevano nell'articolare l'uno sull'altro ciò che ci si rappresenta e ciò che è. Non si può quindi obiettare a tale passaggio né che l'essere in genere non è contenuto nel pensiero, né che l'essere singolare designato dall' 'Io sono' non è stato interrogato e analizzato per se stesso. O piuttosto tali obiezioni possono ben nascere e far valere il loro diritto, ma a partire da un discorso che è profondamente diverso e che non ha come ragione di esistere il vincolo fra rappresentazione ed essere; soltanto

⁸⁰ *Ibi*, p.321; tr. it. cit., pp.334s.

⁸¹ Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, cit., §§ 16-20 e relative *Beilagen* V-IX, pp.74-85 e 392-419; tr. it. cit., pp.101-111 e 410-439.

una problematica che circoscriva la rappresentazione potrà formulare obiezioni del genere. Ma finché durò il discorso classico, un'interrogazione sul modo d'essere implicato dal cogito non poté articolarsi"⁸².

Con il venir meno del ruolo sovrano ed evidente della rappresentazione nel porre l'ordine concordante delle parole e delle cose, il posto vacante del soggetto è riempito da una presenza nuova, che è allo stesso tempo oggetto e soggetto del conoscere: l'uomo nella sua esistenza concreta, sia in quanto rappresentato sia in quanto sguardo che rende possibile la rappresentazione, è il centro a cui si riferisce ogni rappresentazione. Riprendendo ancora la metafora del quadro di Velasquez, Foucault scrive: "Quando (...) viene meno il discorso classico in cui l'essere e la rappresentazione trovano il proprio luogo comune, allora, nel movimento profondo d'una tale mutazione archeologica, l'uomo appare con la sua posizione ambigua di oggetto nei riguardi di un sapere e di soggetto che conosce: sovrano sottomesso, spettatore guardato, sorge là, nel posto del re, assegnatogli anticipatamente dalle *Meninas*, ma dal quale a lungo la sua presenza reale fu esclusa. Come se, nello spazio vacante verso cui era volto l'intero quadro di Velasquez, ma che questo tuttavia non rifletteva se non attraverso il caso d'uno specchio per effrazione, tutte le figure di cui venivano sospettati l'alternanza, l'esclusione reciproca, l'intreccio e l'instabilità (il modello, il pittore, il re, lo spettatore) cessassero a un tratto la loro impercettibile danza, si apprendessero in una figura piena, ed esigessero che venisse infine riferito a uno sguardo di carne l'intero spazio della rappresentazione"⁸³.

Ciò che viene assolutamente in primo piano nell'*episteme* moderna non è il rapporto tra gli enti e le rappresentazioni, ma il rapporto degli uni e delle altre con l'uomo. Tale rapporto è complesso e ambiguo, poiché l'uomo si trova ad essere insieme, ente tra gli enti della natura che egli conosce e soggetto che rende possibile questa conoscenza. L'uomo compare quindi al centro della scena nella sua finitudine, che ha sempre una doppia valenza simultanea. Da una parte l'uomo conosce se stesso come finito, in quanto sperimenta se stesso come già sempre immerso e condizionato da un mondo della vita, della produzione e del linguaggio che gli preesiste; d'altra parte, l'uomo conosce tale mondo solo in riferimento alla propria esistenza finita.

Certo il tema della finitudine dell'uomo si trova anche nell'epoca classica. In essa però tale finitudine è pensata in riferimento all'infinito di cui è negazione o limitazione (ciò è vero, come è noto, in Descartes, come in molti altri pensatori del tempo). Nell'epoca classica, quindi, la finitudine dell'uomo

⁸² M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, cit., pp. 322s.; tr. it. cit., p. 336.

⁸³ *Ibi*, p. 323; tr. it. cit., p. 336s.

è pensata in riferimento ad una metafisica dell'infinità. Nell'epoca moderna, invece, la finitudine dell'uomo è riferita solo a se stessa ed è essa stessa il fondamento del sapere. Scrive Foucault: "il limite non si manifesta in quanto determinazione imposta all'uomo dall'esterno (perché egli ha una natura o una storia), ma in quanto finitudine fondamentale basata solo sul proprio fatto e aperta alla positività di ogni limite concreto"⁸⁴.

La metafisica venne perciò sostituita da un'analitica della finitudine dell'esistenza umana, nella quale quest'ultima è compresa sia a partire dalla positività empirica delle condizioni che la determinano sia nel suo ruolo fondante e trascendentale di origine e condizione di possibilità e di senso di ogni conoscenza delle cose: "la fine della metafisica non è che la faccia negativa d'un evento assai più complesso prodottosi nel pensiero occidentale. Tale evento è la comparsa dell'uomo (...). Probabilmente, al livello delle apparenze, la modernità comincia quando l'essere umano si mette ad esistere all'interno del suo organismo (...); quando si mette ad esistere nel cuore d'un lavoro il cui principio lo domina e il cui prodotto gli sfugge; quando infine colloca il proprio pensiero nelle pieghe d'un linguaggio tanto più vecchio di lui da non poterne dominare i significati pur ravvivati dall'insistenza della sua parola. Ma la nostra cultura ha varcato, in maniera più fondamentale, la soglia a partire da cui riconosciamo la nostra modernità, il giorno in cui la finitudine è stata pensata in un riferimento interminabile a se stessa. Se è vero, al livello dei diversi saperi, che la finitudine è sempre designata movendo dall'uomo concreto e dalle forme empiriche che possono venire assegnate alla sua esistenza, al livello archeologico che scopre l'*a priori* storico e generale di ognuno dei saperi, l'uomo moderno – l'uomo definibile nella sua esistenza corporea, laboriosa e parlante – non è possibile che a titolo di figura della finitudine. La cultura moderna può pensare l'uomo perché pensa il finito a partire dal finito stesso"⁸⁵.

L'uomo compare dunque sulla scena moderna come "uno strano allotropo" (*un étrange doublet*)⁸⁶, insieme determinato dalla propria finitudine empirica e origine e fondamento di ogni conoscenza. Per questo l'antropologia, che costituisce il centro del sapere moderno, oscilla tra quella che Foucault considera "come una sorta d'estetica trascendentale"⁸⁷, cioè una conoscenza di tipo positivistico, che ricerca la verità dell'uomo nell'insieme delle condizioni empiriche della sua esistenza, e quella che egli chiama "una sorta di dialettica trascendentale"⁸⁸, cioè una conoscenza di tipo escatologico,

⁸⁴ *Ibi*, p.326; tr. it. cit., p.339.

⁸⁵ *Ibi*, pp.328s.; tr. it. cit., pp.342s.

⁸⁶ *Ibi*, p.330; tr. it. cit., p.343.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibi*, p.330; tr. it. cit., p.344.

che cerca di precorrere la verità, che sarà svelata dall'indeterminato sviluppo naturale e storico dell'esistenza umana.

Ambedue queste prospettive antropologiche restano nell'ambito dell'“ingenuità precritica”⁸⁹. L'antropologia critica si inaugura solo con il tentativo di una “analitica” dell'esistenza umana, che Foucault riconosce chiaramente nella filosofia trascendentale fenomenologica di Husserl: “il pensiero moderno non ha potuto evitare, proprio a partire da tale discorso ingenuo, di cercare il luogo d'un discorso che non fosse né dell'ordine della riduzione né dell'ordine della promessa: un discorso la cui tensione mantenesse separati l'empirico e il trascendentale, consentendo tuttavia di mirare all'uno e all'altro contemporaneamente; un discorso che consentisse d'analizzare l'uomo come soggetto cioè come luogo di conoscenze empiriche ma ricondotte quanto più vicino a ciò che le rende possibili, e come forma pura immediatamente presente a tali contenuti; un discorso insomma che svolgesse, rispetto alla quasi-estetica e alla quasi-dialettica, la funzione d'un'analitica che le fondasse in una teoria del soggetto e insieme consentisse loro forse di articolarsi nel termine terzo e intermedio in cui a un tempo l'esperienza del corpo e quella della cultura si radicherebbero. Una funzione così complessa, così iperdeterminata e così necessaria, è stata svolta, nel pensiero moderno, dall'analisi del vissuto”⁹⁰.

Secondo Foucault, tuttavia, tale tentativo è “un discorso di natura mista”⁹¹, che non sfugge all'oscillazione tra empirismo ed escatologia, ma piuttosto tenta di conciliarli. La via veramente nuova dovrebbe essere segnata da una rottura radicale con l'umanesimo: “La vera contestazione dell'empirismo e dell'escatologia – scrive Foucault – non è quindi un ritorno al vissuto (il quale, a dire il vero, li conferma piuttosto radicandoli); ma se potesse esercitarsi, lo sarebbe a partire da una domanda che indubbiamente sembra aberrante, tanto discorda da ciò che ha reso storicamente possibile l'intero nostro pensiero. Tale domanda consisterebbe nel chiedersi se veramente l'uomo esiste”⁹².

Questa è la via del superamento radicale dell'umanesimo indicata da Nietzsche e riproposta da Foucault. Dove porterà tale superamento non è ancora chiaro e Foucault riconosce di non avere egli stesso risposte sulla novità che si annuncia. Tuttavia un'indicazione, non una determinazione, della direzione in cui potrà avvenire è data dal “destino”⁹³ del linguaggio

⁸⁹ Cfr. *ibi*, p.331; tr. it. cit., p.345.

⁹⁰ *Ibi*, pp.331s.; tr. it. cit., p.345.

⁹¹ Cfr. *ibi*, p.332; tr. it. cit., p.346.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Cfr. *ibi*, p.315; tr. it. cit., p.328.

nell'epoca moderna. Tale destino è segnato dalla “scomparsa del Discorso”⁹⁴: un fenomeno epocale che, per la verità, determina e accompagna tutta l'epoca moderna, ma che nei suoi sviluppi più maturi permette di volgere lo sguardo ad un superamento di essa connesso con il superamento del “sonno antropologico”⁹⁵.

Nell'epoca classica il discorso è il luogo sovrano in cui le parole determinano e ordinano le rappresentazioni in un quadri fidato dell'essere delle cose. La fine di questa epoca e l'avvento della nuova *episteme* moderna avviene appunto con la “scomparsa del Discorso” e la conseguente dispersione del linguaggio. Scrive Foucault: “La soglia dal classicismo alla modernità (...) venne definitivamente varcata allorché le parole cessarono d'intrecciarsi alle rappresentazioni e di quadrettare spontaneamente la conoscenza delle cose. Agli inizi del XIX secolo, ritrovarono il loro antico, enigmatico spessore; ma non fu per reinserirsi nella curva del mondo che le accoglieva nel Rinascimento, né per mescolarsi alle cose in un sistema circolare di segni. Staccato dalla rappresentazione, il linguaggio esiste ormai solo in forma dispersa, e questo fino ai nostri giorni”⁹⁶.

La dispersione del linguaggio avviene in diverse direzioni, la filologia, la formalizzazione, l'interpretazione e infine la “letteratura”, nella quale “accade al linguaggio di sorgere di per sé in un atto di scrivere che non designa alcunché di diverso da sé”⁹⁷. E' proprio quest'ultima modalità quella che spinge l'*episteme* moderna ai suoi limiti e indica la direzione dei possibili sviluppi futuri: “La letteratura (...) riconduce il linguaggio della grammatica al potere spoglio di parlare, e ivi incontra l'essere selvaggio e imperioso delle parole (...) la letteratura si distingue sempre più dal discorso di idee, e si chiude in una intransitività radicale (...) diviene pura e semplice manifestazione d'un linguaggio che non ha per legge che di affermare, contro tutti gli altri discorsi, la propria esistenza scoscesa (...) silenziosa cauta deposizione della parola sul candore d'una carta, ove la parola non può avere né sonorità né interlocutore, ove non ha nient'altro da dire che se stessa, nient'altro da fare che scintillare nel bagliore del suo essere”⁹⁸.

La scomparsa del discorso e l'emergere del linguaggio come letteratura, e in quanto tale come superamento di ogni tipo precedente di pensiero, quindi anche della filosofia, è strettamente connessa con il superamento del “sonno antropologico” e dell'illusione dell'umanesimo in tutte le sue forme. Questi due fenomeni connessi determinano la fine dell'*episteme* moderna e l'inizio di

⁹⁴ Cfr. *ibi*, p.318; tr. it. cit., p.331.

⁹⁵ Cfr. *ibi*, p.351; tr. it. cit., p.366.

⁹⁶ *Ibi*, p.315; tr. it. cit., p.328.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibi*, p.313; tr. it. cit., pp.324s.

una nuova epoca, di cui non si vede ancora la configurazione.

Nietzsche è colui che ha indicato sia l'una che l'altra via. Egli infatti, da una parte, ha posto in modo nuovo il problema del linguaggio, ponendo la domanda nuova: chi parla il linguaggio, "è lì infatti, in colui che *tiene* il discorso e più profondamente *detiene* la parola, che il linguaggio per intero si raccoglie"⁹⁹. D'altra parte, egli è colui che ha compiuto "il primo sforzo in vista di questo sradicamento dell'Antropologia, cui indubbiamente è votato il pensiero contemporaneo: attraverso una critica filologica, attraverso una certa forma di biologismo, Nietzsche ritrovò il punto in cui uomo e Dio si appartengono a vicenda, in cui la morte del secondo è sinonimo della scomparsa del primo, e in cui la promessa del superuomo significa anzitutto l'imminenza della morte dell'uomo"¹⁰⁰.

Alla domanda di Nietzsche su chi parla risponde la letteratura, nella sua figura più compiutamente rappresentativa, Mallarmé, il quale, con la sua opera, risponde che nessuno parla: chi parla è la parola stessa, non già nel suo significato, ma nel suo semplice essere. Scrive Foucault: "Ci sovrasta il grande compito cui Mallarmé si consacrò fino alla morte; nel suo balbettamento, esso copre tutti i nostri sforzi odierni per ricondurre alla costrizione d'un'unità forse impossibile l'essere frammentato del linguaggio. Il tentativo di Mallarmé di rinchiudere ogni possibile discorso nel fragile spessore della parola, nella tenue e materiale linea nera tracciata dall'inchiostro sulla carta, risponde in fondo alla domanda da Nietzsche prescritta alla filosofia"¹⁰¹.

Con la scomparsa del discorso e la morte dell'uomo, secondo Foucault non si apre una nuova forma culturale, ma un vuoto. Tuttavia, svolgendo un tema assai caratteristico di molta parte del pensiero postmoderno, tale vuoto non è, in senso negativo, una mancanza, bensì, in senso positivo, un'emancipazione, uno spazio in cui può avvenire il nuovo: "Nietzsche, proponendoci tale futuro [la morte dell'uomo] come scadenza e insieme come compito, fissa la soglia a partire dalla quale la filosofia contemporanea può ricominciare a pensare; egli continuerà senza dubbio a dominarne il percorso. Se la scoperta del Ritorno segna la fine della filosofia, la fine dell'uomo invece segna il ritorno dell'inizio della filosofia. Oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto infatti non costituisce una mancanza; non prescrive una lacuna da colmare. Non è né più né meno che l'apertura d'uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile

⁹⁹ *Ibi*, p.316; tr. it. cit., p.330.

¹⁰⁰ *Ibi*, p.353; tr. it. cit., pp.367s.

¹⁰¹ *Ibi*, p.316; tr. it. cit., p.329.

pensare”¹⁰².

Concludendo questo esame del confronto sull’umanesimo epistemologico, vorrei riprendere il tema etico, che costituisce il filo conduttore di questo saggio.

L’impegno etico è dichiarato e insistito nel programma di Husserl, sino dalla forte connotazione etica della crisi stessa a cui tale programma deve rispondere. In un passo, che ho già citato più sopra, Husserl descrive la ribellione contro una situazione delle scienze europee per cui esse hanno perso la relazione con il senso dell’esistenza umana e con il significato e i compiti dell’uomo. “Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto”, egli scrive, e non sono più capaci di dare risposte alla “miseria della nostra vita”, non hanno più nulla di dire “su noi uomini in quanto soggetti di questa libertà”¹⁰³.

Di conseguenza, il suo programma filosofico, lo sviluppo di una filosofia apodittica, di una filosofia trascendentale fenomenologica, è fortemente connotato eticamente, come superamento di questo stato di crisi e come formulazione di un pensiero che ritrovi, insieme alla fondazione apodittica delle scienze, il senso ultimo della condizione umana e dell’impegno etico dell’uomo nella propria esistenza storica orientata al compito infinito della realizzazione dell’umanità. Tale compito è affidato soprattutto e in particolare alla filosofia, perché esso coincide con il compito dello sviluppo della ragione nella sua validità apodittica. Solo la filosofia (e in essa tutte le scienze) può indicare correttamente il senso dell’uomo, della sua vita e della sua storia, perché solo la ragione è in grado di fondare apoditticamente tale senso: l’umanesimo è razionalismo, così come la ragione, autenticamente sviluppata, è fondazione del senso dell’umanità. Scrive Husserl: “il crollo della fede in una filosofia universale capace di guidare l’uomo nuovo, indica appunto il crollo della fede nella ‘ragione’, nella ragione intesa nel senso in cui gli antichi contrapponevano l’episteme alla doxa. E’ questa ragione che in definitiva conferisce un senso a tutto ciò che si suppone essente, a tutte le cose, ai valori, ai fini, che conferisce loro un riferimento normativo con ciò che dagli inizi della filosofia è indicato dal termine verità – verità in sé – e correlativamente dal termine essente – ‘*ὄντως ὄν*’. Così cade anche la fede in una ragione *assoluta* che dia senso al mondo, la fede nel senso della storia, nel senso dell’umanità, nella sua libertà in quanto attiva possibilità dell’uomo di conferire un senso razionale alla sua esistenza umana individuale e umana in generale.

¹⁰² *Ibi*, p.353; tr. it. cit., p.368.

¹⁰³ E. HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, cit., p.4; tr. it. cit., pp.35s.

Se l'uomo smarrisce questa fede ciò non significa altro che questo: egli perde la fede 'in se stesso', nel vero essere che gli è proprio, un vero essere che egli non ha già da sempre, con l'evidenza dell' 'io sono', un vero essere che egli ha e può avere soltanto lottando per la sua verità, lottando per rendere vero se stesso. Il vero essere è *sempre* un fine ideale, un compito dell'episteme, della 'ragione', in contrapposizione a quell'essere che la doxa ammette e suppone come 'ovvio'. In fondo ciascuno avverte questa differenza che si riferisce alla sua autentica e vera umanità, così come, già nella vita quotidiana, avverte la verità come un compito, come un fine, anche se soltanto nella singolarità e nella relatività. Ma la filosofia travalica questa sua prefigurazione già nel momento della prima originale e originaria fondazione della filosofia antica, in quanto coglie l'idea infinita di una filosofia universale, di una conoscenza che investa la totalità dell'essente e la ponga come compito"¹⁰⁴.

Questo ruolo fondamentale della filosofia comporta uno specifico impegno etico del filosofo, il "grande autentico ethos che costituisce (...) la filosofia" comporta "lo spirito della responsabilità personale e radicale" del filosofo¹⁰⁵. Di tale responsabilità, che Husserl riconosce a Descartes e a Kant¹⁰⁶, devono farsi carico anche i filosofi contemporanei, in quanto "*funzionari dell'umanità*": "Proprio in questo sta la nostra miseria, – scrive Husserl, – la miseria di noi tutti, noi che non siamo filosofi letterari, noi che, educati dai veri filosofi del nostro grande passato, viviamo della verità e che solo vivendo così siamo e vogliamo essere nella nostra propria verità. Ma come filosofi del presente siamo caduti in una penosa *contraddizione esistenziale*. Noi non possiamo rinunciare alla fede nella possibilità della filosofia come compito, nella possibilità di una conoscenza universale. Noi *sappiamo* di essere *chiamati* a questo compito in quanto vogliamo essere seriamente filosofi. Eppure, come tener fermo a questa fede, che ha un senso soltanto in relazione con un fine uno, unico e a noi tutti comune, cioè con *la* filosofia?

Noi siamo riusciti a comprendere, anche se soltanto nelle linee più generali, come il filosofare umano e i suoi risultati non abbia affatto il significato puramente privato o comunque limitato di uno scopo culturale. Noi siamo dunque – e come potremmo dimenticarlo? – nel *nostro* filosofare, *funzionari dell'umanità*. La nostra responsabilità personale per il nostro vero essere di filosofi, nella nostra vocazione interiore personale, include anche la responsabilità per il vero essere dell'umanità, che è soltanto in quanto

¹⁰⁴ *Ibi*, pp.10s.; tr. it. cit., p.42.

¹⁰⁵ Cfr. *ibi*, p.427; tr. it. cit., p.447.

¹⁰⁶ Cfr. *ibi*, pp.427ss.; tr. it. cit., pp.447ss.

orientato verso un *telos*, e che *se può essere* realizzato, lo può soltanto attraverso la filosofia. E' possibile – di fronte a questo 'se' esistenziale – sfuggire? E se non è possibile, che cosa dobbiamo fare per *poter* credere, noi che già *crediamo*; noi che non possiamo continuare seriamente nel nostro precedente filosofare se esso ci dà a sperare filosofie ma non una filosofia?"¹⁰⁷.

La risposta di Husserl a questa domanda è nota: essa consiste nel rivendicare la possibilità di una filosofia assolutamente valida, che egli tenta infaticabilmente di formulare e sviluppare nella sua fenomenologia trascendentale. Questo ci conduce anche a un tratto importante del suo umanesimo. Al di là di qualunque concezione ontologica dell'uomo, che Husserl non si preoccupa nemmeno di contestare, egli persegue un umanesimo chiaramente epistemologico, nel quale è certo presente, come abbiamo visto, un profondo impegno etico, ma il cui fondamento è nettamente teoretico. La verità teoretica ed apodittica perseguita dalla ragione è l'unico e il vero fondamento del senso esistenziale dell'uomo, del senso epistemologico della scienza, del senso teleologico della storia. L'"esigenza dell'apoditticità"¹⁰⁸, correttamente intesa, costituisce il nuovo inizio della filosofia, che in ciò si ricollega in realtà coerentemente con la verità della propria tradizione. Tale filosofia apodittica è fondata nella "più profonda e universale auto-comprensione dell'ego che filosofa, in quanto depositario della ragione assoluta che perviene a se stessa" e, oltre che fondare la "scoperta dell'assoluta intersoggettività" e la "scoperta del 'mondo essente'"¹⁰⁹, assicura "un nuovo senso anche all'esistenza umana nel mondo già dato spazio-temporalmente, il senso di un'auto-obiettivazione della soggettività trascendentale e del suo essere, della sua vita costitutiva, e inoltre un'auto-comprensione ultima dell'uomo in quanto essere responsabile del suo essere umano, un'auto-comprensione *quale essere nell'essere chiamato a una vita nell'apoditticità* – in quanto uomo che esercita la scienza non solo astrattamente, nel senso usuale, bensì in un'apoditticità che realizza il suo essere concreto complessivo in un'apodittica libertà, nell'apoditticità apodittica che anima la ragione – attraverso cui l'umanità è tale – in tutta la sua vita attiva; come abbiamo detto, un'umanità che si concepisce come un'umanità razionale, un'umanità che comprende di essere razionale nel voler-essere-razionale, che comprende che ciò significa l'infinità della vita e degli sforzi verso la ragione, che la ragione sta a indicare proprio ciò verso cui l'uomo, in quanto uomo, tende nel suo intimo, ciò che soltanto lo può

¹⁰⁷ *Ibi*, pp.15s.; tr. it. cit., p.46.

¹⁰⁸ Cfr. *ibi*, p.274; tr. it. cit., p.288.

¹⁰⁹ Cfr. *ibi*, p.275; tr. it. cit., p.289.

pacificare, che può renderlo ‘felice’ non può essere distinta in ragione ‘teoretica’, ‘pratica’ ed ‘estetica’ e simili, che l’essere-uomo implica un essere-teleologico e un dover-essere, e che questa teleologia domina ogni azione e ogni progetto egologico, che la ragione può riconoscere in tutto, attraverso l’auto-comprensione, il telos apodittico e che questa conoscenza dell’estrema auto-comprensione non può assumere altra forma se non quella dell’auto-comprensione secondo principi a priori, di un’auto-comprensione nella forma della filosofia”¹¹⁰.

Quanto alla presenza del tema etico nella contestazione dell’umanesimo epistemologico da parte di Foucault, non c’è molto da dire. In *Les mots et les choses* questo tema è quasi del tutto assente. Solo in un passo vi è una considerazione rilevante a questo proposito. Secondo Foucault, l’epoca moderna, ponendo al centro della conoscenza l’uomo, pone insieme ad esso anche il suo Altro, l’impensato, il lato oscuro, che deve essere compreso, ricompreso, condotto all’identità¹¹¹. Questa struttura caratteristica rivela il carattere fondamentalmente “etico” della modernità. Il pensiero moderno, in Hegel come in Marx, in Freud, in Husserl, anche se non riesce a produrre una morale, è etico nel suo fondamento, in quanto pensare è sempre anche pensare l’impensato e ciò significa agire su di esso, trasformarlo, riportarlo all’identico. Scrive Foucault: “Nell’esperienza moderna, la possibilità d’instaurare l’uomo in un sapere, la semplice comparsa di tale nuova figura nel campo dell’*episteme*, implicano un imperativo che assilla il pensiero dall’interno; poco importa che esso venga presentato nelle forme d’una morale, d’una politica, d’un umanesimo, d’un dovere di assunzione del destino occidentale, o della pura e semplice coscienza di ricoprire nella storia un compito di funzionario; l’essenziale è che il pensiero sia, in sé medesimo e nello spessore del proprio lavoro, a un tempo sapere e modificazione di ciò che esso sa, riflessione e trasformazione del modo d’essere di ciò su cui esso riflette. Esso fa di colpo muovere ciò che tocca: non può scoprire l’impensato, o almeno procedere nella sua direzione, senza con ciò avvicinarlo a sé, o forse anche senza allontanarlo, senza che l’essere dell’uomo, comunque, per il fatto di dispiegarsi entro tale distanza, non si trovi per ciò stesso alterato”¹¹².

L’etica moderna, dunque, secondo Foucault, non consiste nell’elaborazione di teorie che fondino la validità dell’azione buona, nella individuazione di idee, di ideali, di fini per l’uomo giusto, nella costruzione di sistemi di valori o di dottrine della virtù: essa sta, più radicalmente, nel

¹¹⁰ *Ibi*, pp.275s.; tr. it. cit., pp.289s.

¹¹¹ Cfr. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, cit., p.337; tr. it. cit., p.351.

¹¹² *Ibi*, p.338; tr. it. cit., p.352.

carattere costitutivamente pratico del pensiero, che conoscendo trasforma, pensando agisce: “Il pensiero moderno non ha mai potuto, a dire il vero, proporre una morale: ma la ragione non dipende dal fatto che esso è pura speculazione; tutto al contrario, esso è fin dall’inizio, e nel proprio spessore, un certo modo d’azione”¹¹³.

Questo carattere del pensiero moderno è sempre stato conosciuto, ma spesso non riconosciuto. Solo alcune voci si sono levate, nella modernità, per svelare questa verità e, non a caso, tali voci sono proprio quelle che, insieme a questo inganno, hanno svelato anche l’inganno dell’umanesimo: “Per il pensiero moderno non vi è morale possibile; a partire del XIX secolo, infatti, il pensiero è già ‘uscito’ di sé entro il suo essere proprio: esso non è più teoria; non appena pensa, esso ferisce o riconcilia, avvicina o allontana, rompe, dissocia, allaccia o riallaccia; non può fare a meno di liberare e di asservire. Prima ancora di prescrivere, di abbozzare il futuro, di dire ciò che occorre fare, prima ancora di esortare o soltanto di dare l’allarme, il pensiero, al livello della sua esistenza, fin dalla sua forma più aurorale, è in se stesso un’azione, un atto rischioso. Sade, Nietzsche, Artaud e Bataille lo hanno saputo per tutti coloro che volevano ignorarlo”¹¹⁴.

Naturalmente molti aspetti di questa analisi di Foucault possono essere discussi, tra l’altro il fatto che questa caratteristica del pensiero moderno (se pure la si riconoscesse vera) sia correttamente riconosciuta come “etica”. Mentre, infatti, è fuori discussione che si tratti di un carattere “pratico” del pensiero, il quale si realizza sempre anche come azione trasformatrice, può essere messo in dubbio che si tratti inoltre di un carattere “etico”, che comporta non solo il riconoscimento del pensiero come azione, ma anche come azione “buona”. Non mi soffermo tuttavia su questo e su altri aspetti che possono utilmente essere sottoposti a discussione, per non allontanarmi dal tema del discorso. Ribadisco piuttosto un aspetto a cui ho già accennato: Nietzsche e gli altri nomi citati da Foucault come le voci che hanno svelato una volta per tutte la menzogna dell’etica moderna, così intesa, sono anche le voci che vengono generalmente riconosciute tra i riferimenti più significativi della cultura postmoderna. Anche qui, come in generale negli scritti di Foucault, non troviamo la concezione del postmoderno come una novità radicale rispetto al moderno. Egli piuttosto, qui come in generale, tende a mostrare uno sviluppo della modernità che supera la modernità stessa: qui come in riferimento al tema della scomparsa del discorso o al tema del superamento dell’umanesimo. Mi sembra che, in una prospettiva antistorica come quella di Foucault e di molti altri filosofi del postmoderno, non sia

¹¹³ *Ibi*, p.339; tr. it. cit., p.353.

¹¹⁴ *Ibidem*.

fondamentale la differenza tra l'una e l'altra concezione. Ciò che mi sembra più importante per il tema qui trattato è la domanda seguente: dopo il disvelamento e il superamento dell'etica moderna e, con essa, dell'umanesimo, si propone una nuova etica? e in questo caso come si connota tale etica? Su tale questione non troviamo in *Les mots et les choses* indicazioni utili. E' noto che nell'ultimo periodo del suo pensiero Foucault ha rivolto la sua attenzione ad una analisi e ad una critica esplicita e complessa del potere e ad una proposta di liberazione da esso attraverso la "cura di sé". Molti suoi interpreti hanno visto in ciò una declinazione etica del suo pensiero, ed egli stesso, del resto, ne ha anche parlato in questo senso. Ma mi trattengo qui dal seguire tali sviluppi, perché essi riguardano comunque senza dubbio la prospettiva di una cultura non più umanistica, anzi antiumanistica e perciò non sono più pertinenti all'esame della contestazione dell'umanesimo epistemologico, oggetto della presente riflessione.

3. *Un umanesimo postmoderno?*

E' ormai tempo di affrontare l'argomento principale, cui ho accennato all'inizio di questo saggio, cioè la domanda circa la possibilità di proporre un pensiero umanistico nell'attuale società del capitalismo realizzato e della cultura postmoderna. La domanda posta da Jean Beaufret nel 1945: "*Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'?*"¹¹⁵ può essere riproposta oggi, tenendo ovviamente presente che le circostanze culturali attuali, a settanta anni di distanza dalla lettera di Beaufret, sono del tutto diverse. Se per Beaufret la domanda riguardava la possibilità di riproporre l'umanesimo nella società del secondo dopoguerra e nella cultura della crisi della modernità, oggi la stessa domanda è posta nel contesto del capitalismo realizzato e della cultura postmoderna.

Il primo passo tuttavia, anzi un passo preliminare necessario per dare senso alla riflessione, consiste nel dare una giustificazione convincente della domanda stessa: infatti, perché dovremmo voler proporre un pensiero umanistico? quali sono le esigenze che lo richiedono? La risposta risiede nel tema che percorre tutte le parti precedenti di questo saggio. Credo che anche nelle intenzioni di Beaufret almeno un aspetto della domanda sull'umanesimo riguardasse tale tema. Infatti nel testo della lettera, che, per quanto ne so, non è noto nella sua integrità, vi è un passo, citato da Heidegger, nel quale lo scrivente propone uno sviluppo del senso della domanda: "*Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec*

¹¹⁵ Cfr. *supra*, nota 23, p.???

une éthique possible”¹¹⁶.

Nella rapida ricapitolazione del dibattito sull’umanesimo ontologico e di quello sull’umanesimo epistemologico ho cercato costantemente di dimostrare che, al di là delle definizioni e delle prospettive poste in primo piano, le posizioni dei fautori e degli avversari dell’umanesimo si contrapponevano in fondo sempre anche sull’opzione etica. I fautori dell’umanesimo, che ho brevemente ricordato, Sartre e Husserl, rivendicavano l’importanza dell’etica nella cultura e nella filosofia, i loro avversari, Heidegger e Foucault, di fatto la negavano o la trasformavano in una concezione vaga e ambigua di un’etica nuova, che in realtà si risolveva in un aspetto della nuova ontologia (Heidegger) o in un generico richiamo al carattere pratico del pensiero (Foucault). Ma l’istanza etica è e rimane secondo me centrale nella questione dell’umanesimo: un pensiero non umanistico o antiumanistico si priva della possibilità di riconoscere e fondare in modo autentico la dimensione etica della società e della cultura, o, più radicalmente, ne rivendica la negazione. Questa tesi, che, mi rendo conto, è radicale, non è mia, ma di Kant: la lezione di Kant, secondo la quale solo un’etica autonoma è correttamente fondata e valida, mentre ogni etica eteronoma non può raggiungere un grado accettabile di validità, comporta che solo sul fondamento della libertà incondizionata e legislatrice della ragione umana è possibile fondare un’etica. E’ vero che per Kant la ragione non è prerogativa esclusiva dell’uomo, ma anche di Dio, ma, d’altra parte, l’autonomia della volontà, se non esclude la concordanza della legge morale con i comandamenti divini, tuttavia esige la purezza della determinazione morale e l’indipendenza da ogni motivo esterno alla volontà stessa. L’antropocentrismo morale, e con esso l’umanesimo etico, non è solo l’insuperabile lezione kantiana nella modernità, ma è anche la condizione fondativa della possibilità dell’etica in qualunque contesto culturale. La società e la cultura postmoderna, determinate dal predominio dell’economia di scambio utilitario e dall’influenza di maestri del dubbio, come Nietzsche, ha prodotto conseguentemente ideologie prevalentemente non umanistiche o antiumanistiche e non etiche o antietiche. A ragione Foucault nota che “Nietzsche ritrovò il punto in cui uomo e Dio si appartengono a vicenda, in cui la morte del secondo è sinonimo della scomparsa del primo, e in cui la promessa del superuomo significa anzitutto l’imminenza della morte dell’uomo”¹¹⁷. Mi sembra però che si debba aggiungere che la morte dell’uomo comporta anche la morte dell’etica.

Tale constatazione, confortata dal prevalere di ideologie non etiche o

¹¹⁶ Cfr. *supra*, nota 45, p.???

¹¹⁷ Cfr. *supra*, nota 100, p.???

antietiche tra le filosofie del postmoderno, non significa tuttavia che questo sia l'unico esito possibile e la prospettiva necessaria di un pensiero postmoderno. Certo un pensiero umanistico ed etico non potrà che essere alternativo e disfunzionale alla società e alla cultura postmoderna (non uso i termini: antagonistico e critico, perché essi implicherebbero la necessità di una discussione della loro possibilità), ma ciò non ne preclude la possibilità, anzi lo inserisce a pieno diritto nell'ampia corrente delle riflessioni filosofiche che mirano a una funzione alternativa e disfunzionale al sistema, per altro tutt'altro che facile da costruire. Del resto, seppur minoritarie, non mancano le prospettive filosofiche postmoderne che perseguono una nuova proposta umanistica ed etica. Le presenti riflessioni intendono appunto seguire questa direzione.

Giustificati l'interesse e l'importanza della questione dell'umanesimo, si tratta ora di domandarsi se e come sia possibile riproporre un pensiero umanistico nella nostra cultura. Come ho notato all'inizio di questo saggio, parrebbe ragionevole prendere le mosse da una definizione del concetto di "uomo", per poi sviluppare un progetto fondato su di esso. Purtroppo però, come si è visto, tale definizione non è disponibile, poiché nessuna delle tante che sono state proposte è immune da critiche, anzi molte volte le definizioni sono formulate proprio da chi vuole contestarle e in modo tale da poterlo fare. Anche dai dibattiti che ho ripercorso nei paragrafi precedenti risulta il carattere indefinito non solo del concetto di "uomo", ma anche dell'uomo stesso. L'uomo è un essere indeterminato, che non può essere rinchiuso in nessuna definizione, senza essere privato della propria multiformità e della ricchezza sorprendente delle trasformazioni di cui è capace. Questo è il motivo di fondo della pluralità e diversità inesauribile delle culture umane, nelle quali l'uomo costruisce, qualifica e determina se stesso. Certamente vi sono una dimensione naturale e una culturale dell'uomo, ma quella naturale, benché ovviamente imprescindibile, è talmente secondaria rispetto a quella culturale, che si può ben affermare che l'uomo è un prodotto della cultura, anzi delle varie e differenti culture. Per questo ogni tentativo di una comprensione naturalistica dell'uomo è così riduttivo da non poter nemmeno essere preso sul serio. Certamente la "natura umana" è un concetto rilevante anche per le differenti culture, ma appunto non in quanto mero dato biologico, ma in quanto essa stessa idea culturalmente elaborata. Il problema del pluralismo, che giustamente occupa e preoccupa ogni società civile, è una difficoltà così ardua in primo luogo perché le differenze delle culture che devono poter convivere, non solo sono ampie e radicali, ma investono l'autocomprensione stessa degli uomini che ne partecipano.

Se non è possibile porre una definizione dell'uomo, se l'uomo è indefinibile, sembra allora che questa sua indeterminatezza sia, per così dire,

la sola caratteristica che lo specifica e che lo distingue dagli altri enti, per esempio dagli animali. E' indubbio che, per quanto alcune specie animali superiori siano capaci di una certa plasticità, tanto che si può parlare in un certo senso di atteggiamenti culturali di alcune specie animali, l'indeterminatezza umana è di gran lunga superiore a quella di ogni altro essere. Tale indeterminatezza, tuttavia, non è sufficiente a caratterizzare l'uomo. Essa deve essere integrata almeno da due altri aspetti assai importanti. Se *l'uomo è un essere indeterminato*, si deve anche aggiungere che *l'uomo è un essere altamente determinabile* e, infine, che *l'uomo è un essere capace di autodeterminazione*. Dall'insieme di questi tre caratteri risulta una fisionomia, se non una definizione, dell'uomo, che può essere proficua per una riflessione sull'uomo, nonostante l'impossibilità di muovere da una definizione.

E' questo il senso fondamentale del bellissimo mito narrato da Pico della Mirandola nella sua orazione *De hominis dignitate*, nel 1486. Il testo è assai noto, ma lo riporto qui per il piacere del lettore. "Già il Sommo Padre, Dio creatore, aveva foggato secondo le leggi di un'arcana sapienza questa dimora del mondo quale ci appare, tempio augustissimo della divinità. Aveva abbellito con le intelligenze la zona iperurania, aveva avvivato di anime eterne gli eterei globi, aveva popolato di una turba di animali d'ogni specie le parti vili e turpi del mondo inferiore. Senonché, recato il lavoro a compimento, l'artefice desiderava che vi fosse qualcuno capace di afferrare la ragione di un'opera sì grande, di amarne la bellezza, di ammirarne la vastità. Perciò, compiuto ormai il tutto, come attestano Mosè e Timeo, pensò da ultimo a produrre l'uomo. Ma degli archetipi non ne restava alcuno su cui foggare la nuova creatura, né dei tesori uno ve n'era da largire in retaggio al nuovo figlio, né dei posti di tutto il mondo, uno rimaneva in cui sedesse codesto contemplatore dell'universo. Tutti erano ormai pieni, tutti erano stati distribuiti nei sommi, nei medî, negli infimi gradi. Ma non sarebbe stato degno della paterna potestà venir meno, quasi impotente, nell'ultima fattura; non della sua sapienza rimanere incerto in un'opera necessaria per mancanza di consiglio; non del suo benefico amore, che colui che era destinato a lodare negli altri la divina liberalità fosse costretto a biasimarla in se stesso. Stabili finalmente l'ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l'uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: 'non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo

arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avessi prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine”¹¹⁸.

Con questa mirabile narrazione Pico celebra l'uomo indefinito come la somma creatura dell'universo: “Chi non ammirerà questo nostro camaleonte? o piuttosto chi ammirerà altra cosa di più? Di lui non a torto Asclepio ateniese, per l'aspetto cangiante e la natura mutevole, disse che nei misteri era simboleggiato da Proteo”¹¹⁹. Questo tema dell'uomo, essere indeterminato ma capace di determinare liberamente se stesso, in realtà percorre tutta la storia del pensiero, dal mito di Prometeo ed Epimeteo, nel *Protogara* di Platone, durante il medio evo come durante l'età moderna, e subisce anche elaborazioni negative, che ne stravolgono il significato, come nel caso di Nietzsche¹²⁰. Anche nella filosofia postmoderna questo tema emerge: proprio in un autore, Michel Serres, che si discosta dal filone maggioritario del nietzscheanesimo. In *Genesi* egli scrive: “Credo che si possa ancora pensare l'uomo, universalmente. Ma questo universale è vuoto e bianco. Universale e perverso, l'uomo è senza attributo. Dio che li aveva tutti glieli ha tolti tutti, nel giardino tra i due mari.

Dio che li aveva tutti li ha tutti donati, uno a uno, al mondo, alle piante, alle bestie. All'estrema fine della sua opera, non aveva più niente nelle mani. Ha modellato l'uomo con questo niente, acqua semplice e sabbia molle. L'uomo è questo niente ultimo che cerca di imitare le altre creature.

Nell'uscire dall'abbraccio del suo autore ipotetico, Adamo, bianco, si mette a danzare. Nell'uscire dalla sua prigione posta dal suo amante superdistratto, Eva danza con Adamo. Il ballerino e la ballerina bianca sono i nostri progenitori.

Ecco il loro errore, l'errore è la mancanza, essi mancano di tutto e noi manchiamo sempre di ogni determinazione.

Allora essi hanno lasciato, dunque noi lasciamo la pagina bianca”¹²¹.

Tuttavia questa pagina bianca Serres stesso la produce scrivendo, a conferma che il bianco indeterminato e più originario di ogni forma noi lo possiamo pensare e vivere solo cercando sempre ulteriormente la forma.

¹¹⁸ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942, pp.105-107.

¹¹⁹ *Ibi*, p.107.

¹²⁰ Cfr. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in IDEM, *Werke in drei Bänden*, hg. von K. Schlechta, Bd. 2., p.623; tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977², p.68.

¹²¹ M. SERRES, *Genèse*, Grasset, Paris 1985, p.84; tr. it. di G. Polizzi, Il Melangolo, Genova 1988, p.126.

Se dunque il pensiero umanistico non può prendere le mosse da alcuna determinazione a priori dell'uomo, né in senso ontologico né in senso epistemologico, l'unica possibilità che resta è quella di svolgerlo secondo le vie multiformi della determinabilità *in fieri*, che, come abbiamo visto, caratterizza l'uomo. Si tratta cioè di svolgere la riflessione non sul tema della definizione del sostantivo "uomo", ma piuttosto sul tema degli attributi che appartengono all'"umano". Si tratta di intendere l'umanesimo, del resto secondo la più originaria e vera tradizione, non come una cultura dell'uomo, ma dell'umano, come una cultura orientata prioritariamente a sviluppare e a realizzare gli attributi dell'"umano" e a evitare ed eliminare gli attributi dell'"inumano" o dell'"antiumano". Il perseguimento e la realizzazione dell'umano produrrà l'uomo, non viceversa.

L'"umanità" risulta così non un sostantivo, ma un attributo, anzi un insieme di attributi; il discorso sull'umanità, perciò, risulta essere un discorso di attributi privo di sostantivo, un discorso fondato sul vuoto che, d'altra parte, non conosce nemmeno il termine verso cui muove: non conosce il proprio senso, ma sa di poter avere un senso, è orientato a un senso, anche se non lo conosce. Del resto questa è la situazione di ogni ricerca seria. La filosofia, come la fede religiosa, l'arte e ogni altra disciplina seria, dovrebbe continuamente ricordare al senso comune che non già le domande sono punti di passaggio per arrivare alle risposte, bensì, al contrario, le risposte sono solo punti di passaggio per lo sviluppo sempre nuovo e più ricco della domanda: nella domanda, non nella risposta, sta il senso da ricercare.

Anche le notissime domande di Kant: che cosa posso sapere? che cosa devo fare? che cosa mi è lecito sperare?, che nella *Logik Jäsche*¹²² egli ricapitola nella domanda: che cosa è l'uomo?, restano domande. L'indagine trascendentale kantiana fornisce una fondazione e quindi una legittimazione di tali domande, non però una risposta. In seguito a tale indagine io sono in grado di sapere con certezza razionale che e a quali condizioni posso conoscere, devo agire, mi è lecito sperare, quindi anche se e a quali condizioni un uomo è qualcosa, ha un senso. La produzione dei contenuti, però, è un compito successivo delle specifiche metafisiche e delle scienze che in base ad esse si sviluppano, un compito da realizzare storicamente e quindi condizionato dalle contingenze culturali. Il senso importante della ricerca, dunque, è compreso nella domanda e solo in essa: solo in quanto la domanda ha un senso e mantiene costantemente il proprio senso, le risposte possono sgorgare da essa continue e sempre nuove. Come sapientemente notava Cohen, nella *Logik der reinen Erkenntnis*¹²³, la grande novità del concetto

¹²² I. KANT, *Logik*, Akademie Ausgabe, Bd. 9., p.25.

¹²³ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin

socratico e il suo significato non consistono nella risposta alla domanda: *τί ἐστι*, ma nella domanda stessa.

A questo punto è opportuno che mi soffermi a discutere perché parlare di “attributi”, non di “virtù”. In fondo, come vedremo, i contenuti di ciò che è umano consistono in un complesso di atteggiamenti virtuosi, contrapposti ad altri non virtuosi, e la stessa “umanità” è stata tematizzata come una virtù da numerosi filosofi, tra i quali lo stesso Hermann Cohen¹²⁴, al quale nel seguito mi ispirerò largamente.

Certamente l’umanità è anche una virtù, o meglio un complesso di virtù, ma essa è anche una regola di temperamento che si applica a ogni altra virtù, un criterio di interpretazione senza il quale ogni altra virtù corre il rischio paradossale di diventare immorale. La massima famosa del diritto romano “*summum ius summa iniuria*” può essere fatta valere anche per ogni virtù morale, che senza il temperamento dell’umanità nella sua interpretazione e nella sua applicazione, potrebbe essere pervertita nel suo significato. Tale significato dell’umanità, per così dire subordinato alle altre virtù, implica di per se stesso anche un significato sovraordinato, poiché in tal modo l’umanità si presenta come il principio regolatore sovrano di tutte le virtù e come il principio di armonia tra esse, come il criterio orientativo più originario della stessa morale e dei suoi principi. Tra i tanti significati di cui è pregna la nota formulazione dell’imperativo categorico di Kant: “Agisci in modo da trattare l’umanità, sia nella tua persona sia nella persona di ogni altro, sempre anche come scopo, né mai come semplice mezzo”¹²⁵, mi sembra si debba leggere anche questo principio regolatore di tutta la moralità. Un tale significato regolatore deve essere riconosciuto anche nella massima di Terenzio già citata: “*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*” e nella massima complementare che le si potrebbe aggiungere: “*Omne inhumanum a me alienum puto*”.

L’umanità risulta quindi essere anche una virtù o un complesso di virtù, ma non identificarsi con una delle virtù. Essa è parte della moralità, ma è anche precedente e successiva alla moralità stessa. Essa è dentro la moralità, ma anche sopra, sotto e intorno ad essa: è l’orizzonte regolativo, il criterio di discernimento e la regola di temperamento di tutte le virtù morali. Come

1902, 1914²; quest’ultima edizione è ristampata in IDEM, *Werke*, hg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Georg Olms, Hildesheim-New York, Bd. 6, 1977, p.378.

¹²⁴ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1904, 1907²; quest’ultima edizione è ristampata in IDEM, *Werke*, cit., Bd. 7., 1981, cap. XVI: *Die Humanität*, pp.617ss.; tr. it. di G. Gigliotti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, pp.443ss.

¹²⁵ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe, Bd. 4., p.429; tr. it. di A. M. Marietti, Rizzoli, Milano 1995, pp.169s.

scrive Cohen: “L’umanità è l’istanza di controllo nei confronti di tutte le virtù, è il centro di tutte le virtù, e quindi anche la suprema istanza di tutte le creazioni, di tutti gli ideali, dell’eticità”¹²⁶. Poco più avanti Cohen nota: “*L’idea dell’armonia (...) è quest’idea limite dell’etica*. Umanità è un sentimento umano originario, non un giudizio sul valore dell’uomo (...). Che cosa sarebbero tutte le virtù se non potessero accogliere fiduciose questo originario ammonimento? L’umanità rende armoniosa la costituzione etica dell’uomo, certo non senza il lavoro etico, l’esercizio del giudizio etico – pensare il contrario è un’errata illusione – eppure risponde ad un giusto tatto che questa armonia possa svilupparsi in una solida *fermezza*, in modo che la riflessione morale non debba essere chiamata in causa ogni volta”¹²⁷. Questo statuto complesso, peculiare dell’umanità rispetto alla moralità, fa di essa, allo stesso tempo, il criterio della moralità, un elemento di essa e la regola di interpretazione e di applicazione dei suoi principi. Così si può trasferire su questo piano un apparente paradosso che Cohen presenta nel trattare del rapporto tra l’equità e il diritto. Da una parte Cohen afferma che l’equità non riguarda il principio giuridico, ma solo la sua dimostrazione: “Il concetto particolare rende logicamente necessario che il principio positivo riconosca come sua integrazione l’equità, come integrazione del diritto, e quindi come un tipo, essa stessa, di diritto, non per i suoi principi giuridici generali, ma per amministrare la giustizia, e quindi *per fornire le dimostrazioni che guidano l’accertamento del diritto*. Non vi è più contraddizione alcuna, adesso, nel fatto che debba esservi un’integrazione del diritto e al tempo stesso un diritto; l’integrazione, infatti, riguarda *non il principio giuridico* – quasi dovesse renderlo migliore e più giusto – bensì la sola dimostrazione giuridica”¹²⁸. Poco più sotto però egli scrive al medesimo proposito che mediante l’equità “non solo la dimostrazione giuridica, ma il principio giuridico, sono sottoposti a nuova critica”¹²⁹. Se messi a diretto confronto questi due passi sembrano inconciliabili, e lo stesso vale se li applichiamo al rapporto tra umanità e moralità. Ma questa inconciliabilità è solo apparente, se consideriamo lo statuto peculiare dell’umanità nei confronti dell’etica: come già ho detto, essa è allo stesso tempo una virtù, il principio di temperamento nell’applicazione di ogni altra virtù e il criterio regolativo, più originario della moralità, che ne orienta e armonizza tutti i principi e le loro applicazioni.

Per questo credo si possa dire che l’umanità è il “trascendentale regolativo” della moralità. Si tratta infatti di un orizzonte trascendentale, che

¹²⁶ H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., p.628; tr. it. cit., p.450.

¹²⁷ *Ibi*, p.633; tr. it. cit., p.453.

¹²⁸ *Ibi*, p.620; tr. it. cit., pp.444s.

¹²⁹ *Ibi*, p.622; tr. it. cit., p.446.

certamente fa parte dell'etica, ma d'altro canto non si identifica con la moralità o con un elemento di essa. Si tratta di un trascendentale, poiché costituisce un a priori per ogni moralità, ma d'altra parte si tratta non di un trascendentale ontologico o epistemologico, che possa costituire la fondazione della moralità, ma di un trascendentale regolativo, che indica l'orientamento generale e la condizione armonica e sistematica per ogni autentica moralità. Sull'importante questione se e in che modo questo ideale regolativo implichi una teleologia tornerò più avanti.

Per indagare i contenuti peculiari dell'umano non possiamo affidarci ad una deduzione filosofica, poiché, come si è detto, non disponiamo di un principio trascendentale fondativo, ma solo di un'idea trascendentale regolativa, che ci orienta nel pensare ciò che è umano e ciò che non lo è, ma non può produrre una conoscenza deduttiva. Possiamo però affidarci al senso comune, poiché ognuno sa riconoscere molto bene ciò che è umano e ciò che è inumano nell'esperienza della vita personale, sociale e politica. La riflessione filosofica potrà e dovrà rendere ragione di queste nozioni che provengono dal senso comune, ma dovrà affidarsi ad esso per scoprirle. Questa fiducia nel senso comune, quando questo sia inteso nel senso kantiano del "bisogno della ragione" ovvero della "sana ragione", è filosoficamente legittima e necessaria per orientarsi nel pensare e, contrariamente a quello che pensa Deleuze, del tutto conciliabile, anzi peculiare, del pensiero non rappresentativo, quale si profila nell'idealismo critico di Kant e di Cohen. Avendo già giustificato queste affermazioni più sopra, posso qui assumere senza ulteriori giustificazioni la legittimità filosofica di questo ricorso al senso comune come presupposto razionale del pensiero filosofico¹³⁰. Ciò che è opportuno ricordare ancora una volta è che questo presupposto razionale non può essere costitutivo di conoscenza teoretica, ma è invece effettivamente postulato della conoscenza pratica e idea regolativa e orientativa dell'intero pensiero. Il primato della ragione pratica significa anche il primato regolativo delle idee pratiche per l'intera ragione e quindi, per quel che riguarda il tema qui discusso dell'umanesimo, il significato innanzitutto, anche se non esclusivamente, pratico dell'idea regolativa dell'umano.

Non intendo dare qui un prospetto sistematico ed esaustivo degli attributi dell'umano, che implicherebbe ampie e attente ricerche antropologiche, che attraversino anche in senso diacronico e sincronico le molteplici culture. Intendo unicamente prospettare alcuni elementi più evidenti di ciò che nel giudizio del senso comune è percepito sicuramente come significato irrinunciabile dell'umano, per contribuire alla riflessione più esauriente, che potrà essere compiuta in altra occasione da me o da altri.

¹³⁰ Cfr. Tema I, Cadenza 4.

Un primo contenuto irrinunciabile e caratteristico dell'umanità è l'equità. Nell'analizzare il significato dell'umanità (*Humanität*), nella *Ethik des reinen Willens*¹³¹, Cohen prende le mosse proprio dall'equità, approfondendone il significato in modo radicale, così da superare la sua accezione strettamente giuridica e da farne emergere il fondamentale valore etico. Egli muove dal significato dell'*aequitas* nel diritto romano, come regola necessaria del giudizio giuridico, senza la quale il principio universale della giustizia non può trovare la propria corretta applicazione. Cohen però eleva il significato dell'equità, oltre la sfera strettamente giuridica, sino a farne emergere la valenza etica generale. Infatti il problema del giudizio equo è una particolare declinazione giuridica della più generale problematica del giudizio etico, cioè dell'applicazione dell'universalità del principio di giustizia alla particolarità del caso reale, che, nell'ambito dell'etica, a differenza di quello della scienza della natura, non è solo il caso particolare, ma il singolo, la singola persona, nell'inesauribile e impenetrabile unicità della sua realtà esistenziale. Scrive Cohen: “*La giustizia è la virtù dell'ideale*. In questa sua grandissima superiorità sta al tempo stesso il suo limite. La giustizia guarda solo all'ideale, è rivolta solo ad esso. Questo vuol dire due cose. Anzitutto lascia trapelare che tra tutte le virtù, la giustizia è la più difficile da realizzare, quella che, in concreto, resta più lontana dall'ideale. Ma non sono solo le difficoltà di una piena realizzazione a far sembrare il cammino della virtù l'avanzare del gambero; questo esclusivo volgersi all'ideale, comporta anche un'altra difficoltà.

E' che la *realtà* stessa, con i suoi tratti peculiari e specifici, di fronte all'ideale, perde valore, e quindi anche interesse alla virtù dell'ideale. L'interesse idealistico per l'eticità, che va insieme alla giustizia, appare in pericolo, appare offuscato, non appena si coltiva e si difende un qualsiasi interesse particolare della realtà. L'ideale sembra allora venire rimosso. E tuttavia *il caso particolare e concreto* esige una valutazione, una trattazione, a cui la giustizia stessa non sembra rendere giustizia”¹³².

Nell'applicazione della giustizia, come si è detto, il particolare non è però, come nelle scienze della natura, il mero caso singolo, ma *il singolo*, la singola persona umana¹³³. Esso non può quindi essere oggetto di una induzione indefinitamente correggibile¹³⁴, né può essere considerato come una lacuna del diritto, colmabile con correttivi come le circostanze attenuanti¹³⁵: “I

¹³¹ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., pp.617ss.; tr. it. cit., pp.443ss.

¹³² *Ibi*, p.617; tr. it. cit., p.443.

¹³³ Cfr. *ibi*, p.619; tr. it. cit., p.444.

¹³⁴ Cfr. *ibidem*.

¹³⁵ Cfr. *ibi*, p.620; tr. it. cit., p.445.

concetti particolari (...) sono invece le determinazioni del problema universale del particolare strettamente necessarie per ogni singolo caso. *Senza questo particolare non c'è dimostrazione giuridica*¹³⁶.

Oltre a ciò vi è un altro aspetto di primaria importanza, che impone di integrare la giustizia con l'equità e fa di quest'ultima una regola necessaria, non solo per il diritto, ma per l'intera eticità: si tratta della differenza tra teoria e prassi. L'eticità, nel suo insieme, ha certamente un aspetto teoretico, senza il quale verrebbero meno la sua fondatezza, la sua oggettività e la sua universalità: tale aspetto è appunto quello che si manifesta nella giustizia e nel giudizio. Ma, d'altra parte, l'eticità è costituita anche da un irrinunciabile aspetto pratico, che non può e non deve essere ricondotto e ridotto al giudizio. Scrive ancora Cohen: "La giustizia, come virtù del diritto e dello Stato, è davvero la virtù per eccellenza, ma tale vuol'essere, e tale può essere, solo perché si fonda su una virtù teoretica, è costruita su di essa, e cioè sulla scienza giuridica e sulla sua applicazione pratica. E' importante allora ammettere che in tutto questo c'è qualcosa di unilaterale, che accanto al sommo pregio c'è anche un difetto. Tutta la prassi della giustizia riposa sul *giudizio*. La certezza, la trasparenza dell'amministrazione giuridica e dell'autorità dello Stato, riposano su questo loro fondamento teoretico. E tuttavia l'eticità non può essere rimandata a questo solo fondamento, sebbene ad esso sempre e dovunque debba guardare. Deve però ampliare le sue basi affermandosi con non minore forza su un altro fondamento ancora. Si presenta qui sotto un aspetto molto particolare *la differenza tra teoria e prassi*. Qui si fa strada l'idea (...) che i rapporti tra gli uomini non devono dipendere solo ed esclusivamente dal giudizio, quand'anche fosse e potesse essere il più giusto.

La retta via indicatami dalla virtù, per cui io devo trattare ogni uomo secondo il suo valore, e in base ad esso giudicarlo, è forse la sola via? Amleto non ha solo posto la domanda in modo corretto ed acuto, ha anche dato la risposta positiva, profondamente radicata nel principio dell'etica: io devo *trattare* ogni uomo secondo il mio proprio valore. Gli uomini non devono essere trattati in base al giudizio che diamo del loro valore, ma soltanto in base al principio dell'etica, al principio dell'autocoscienza etica. Il mio proprio valore sta nella mia autocoscienza etica. Il rapporto etico va curato non solo in base al giudizio etico che diamo dell'Altro; in ogni caso, e nel migliore dei casi, questo sarebbe solo un giudizio giuridico. *Il modo di trattare va separato per principio dal giudizio singolo*. Nasce così una nuova virtù.

Una virtù che è necessaria, perché se anche l'equità si rendesse superflua

¹³⁶ *Ibi*, pp.620s.; tr. it. cit., p.445.

per il diritto, i rapporti umani privati dovrebbero trovare una via della virtù segnata dalla fondamentale indipendenza dal giudizio su questi rapporti, *dal tendere della volontà e dell'azione ad un rapporto che lasci da parte il giudizio*. E' questo il nuovo problema che rende necessaria una nuova virtù¹³⁷.

La nuova virtù di cui parla qui Cohen è, in realtà, non una tra le altre virtù, ma il principio regolativo di tutte le virtù, il principio di temperamento dell'unilateralità di ogni virtù, l'orizzonte dell'armonia tra tutte le virtù e quindi della realizzazione dell'ideale etico: essa è appunto l'umanità (*Humanität*). Continua Cohen: "L'idea che è alla base dell'etica di Aristotele, che ogni virtù sia una *via di mezzo tra due estremi*, può qui servirci bene per orientarci. In quest'idea si esprime la consapevolezza profondamente umana per cui ogni virtù, qualsiasi virtù, presenta necessariamente un che di *unilaterale*. Se ogni singola virtù è in qualche modo unilaterale, il concetto della virtù perde forse questo carattere di unilateralità attraverso la somma di tutte le virtù? Da cinque o sei unilateralità può derivare tutt'al più un'attenuazione dell'unilateralità, ma non la sua eliminazione. A questo scopo, non c'è che *un solo mezzo*, e cioè l'introduzione di una virtù che abbia solo questo fine, o il cui significato specifico sia solo questo: *che questa unilateralità di tutte le virtù, o, meglio, del concetto di virtù, sia fatta oggetto della conoscenza etica, e perciò della conoscenza di sé*.

Solo con questa conoscenza di sé si può cominciare a correggere l'unilateralità, che così non sarà neanche più acriticamente sopravvalutata. Bisogna tendere a limitare non solo il punto di vista pedantesco delle virtù, ma anche a liberarsi di questa limitatezza. Solo così l'autocoscienza etica guadagna di nuovo un libero spazio, diventa il *principio di determinazione* del compito peculiare dell'uomo. Questo compito non consiste infatti nel giudicare l'Altro, ma soprattutto ed esclusivamente nel *trattare* con l'Altro, nell'esercitare nei suoi confronti un'azione etica.

Che nome dobbiamo dare a questa nuova virtù? La direzione in cui cercare è chiara davanti a noi: sta nella *differenza tra il trattare e il giudicare*¹³⁸.

Questa "azione etica" che si deve esercitare nel "trattare con l'Altro" è l'umanità. Essa, come ho detto più volte, ha anche il significato di una virtù, ma non si riduce ad esso. L'umanità è un orizzonte più ampio della moralità, essa prescinde dal giudizio morale sull'altro, è un atteggiamento etico fondamentale verso l'altro che non è determinato dal giudizio sul bene e sul male, una disposizione generale al riconoscimento positivo dell'altro, una

¹³⁷ *Ibi*, pp.622s.; tr. it. cit., pp.446s.

¹³⁸ *Ibi*, pp.623s.; tr. it. cit., p.447.

disposizione favorevole per ogni persona umana e per tutto ciò che è umano. Tale disposizione, più ampia e originaria della moralità stessa e regola orientativa di quest'ultima, unisce in sé il dovere e il sentimento. Questo fu l'ideale di Schiller e fu anche motivo di discussione tra lui e Kant. Ma anche in Kant questa idea regolativa dell'unità tra dovere e sentimento non era assente: si pensi, per esempio, al suo concetto di "amore pratico", che certo non è un sentimento patologico, ma può essere comandato come tendenza a "praticare volentieri"¹³⁹ i doveri verso Dio e verso il prossimo¹⁴⁰.

Cohen mette chiaramente in luce questo aspetto importante dell'umanità e ne introduce il significato richiamando uno degli attributi caratteristici della concezione umanistica rinascimentale: la cortesia. Egli scrive: "Se comportarsi da uomini può prendere il posto dell'amore, può anche rendere superflua la *bontà* (...)".

Se si deve fare a meno della bontà, occorre allora che sia ancora più chiaro, appunto sotto questo profilo, che cosa voglia dire essere uomini. La *cortesia* (*Freundlichkeit*) sembra essere una cosa tanto chiara. Non è semplice bontà, non ha bisogno di presumere tanto, non è amore, non contiene neppure questo aspetto ambiguo. Ma non è neanche *amicizia* (*Freundschaft*). Perché per quanto questa nasca e cresca nella fedeltà, deriva però dalla scelta e dal favore. La cortesia non conosce l'ansia della scelta, neanche quella tra uomo e uomo. Confluiscono in essa gli affetti dell'onore e dell'amore. Nella cortesia, a risplendere è *il volto dell'uomo*; in questo volto, la cortesia può essere colta persino nell'ombra della sua negazione. E' *la cortesia del sentimento umano* che risplende dalla sua interiorità, che può venire intimorita, appannata, ma resta la luce originaria dell'uomo, che si spegne solo con il suo respiro. La cortesia è la luce della natura umana"¹⁴¹.

Si potrebbe aprire qui una grande questione, che ha occupato la riflessione filosofica nei secoli: il rapporto tra azione etica e sentimento, cioè, più in generale, il rapporto tra etica ed estetica. Questo tema è così ampio e così importante, che non posso certo svolgerlo qui in poche righe. Non posso che rimandare alle numerose e non univoche elaborazioni che si sono avute nell'intera storia della filosofia. Tuttavia lo cito qui per mettere in evidenza che proprio il tema dell'umanità è un luogo privilegiato per questa

¹³⁹ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe, Bd. 5., p.83; tr. it. di A. M. Marietti, Rizzoli, Milano 2009⁶, p.303.

¹⁴⁰ Su questo tema cfr. il mio *Il comando dell'amore del prossimo nell'etica di Kant: morale e storia*, in AA.VV., *Kant e la morale. A duecento anni da "La metafisica dei costumi"*. Convegno della Società Italiana di Studi Kantiani [Biblioteca di "Studi Kantiani" n.8], Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1999, pp.69-92.

¹⁴¹ H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., pp.626s.; tr. it. cit., pp.449s. Modifico qui la traduzione italiana di Gianna Gigliotti, che preferisce tradurre "*Freundlichkeit*" con "gentilezza", perché preferisco mantenere evidente l'eco dell'umanesimo rinascimentale.

problematica, poiché nell'umanità confluiscono la dimensione etica e quella estetica in una unità difficile da determinare. Cohen stesso segnala questo statuto limite dell'umanità tra etica ed estetica¹⁴² e scrive, tra l'altro, che l'umanità "si trova, per così dire, ai limiti di eticità e arte; è il *segnavia di entrambe le strade*, che corrono parallele per un lungo tratto"¹⁴³.

Quello che è comunque importante tenere presente è, da una parte, il confluire nell'umanità della volontà e del sentimento, d'altra parte, il carattere mai semplicemente patologico, emotivo o pulsionale del sentimento come carattere dell'umanità. Questi due motivi insieme hanno determinato il ruolo centrale assegnato alla "benevolenza" nella caratterizzazione dell'"umanità". Riprendendo il significato della *φιλανθρωπία* greca, l'umanesimo romano del Circolo degli Scipioni, di Cicerone e, più ancora, di Seneca, riconosce nella "benevolentia" il carattere centrale della "humanitas". La benevolenza è intesa certamente come un sentimento, come un particolare significato del sentimento dell'amore, che però è distinto dall'inclinazione meramente patologica e caratterizzato da un'essenziale qualità etica. La scolastica distingueva infatti tra "*amor concupiscentiae*" e "*amor benevolentiae*". A differenza del primo, il secondo è un amore disinteressato, che gioisce per la felicità altrui e soffre per l'altrui infelicità. Un sinonimo della benevolenza è la "tenerezza", non intesa come emozione, ma appunto come disposizione a gioire e a patire per il bene o il male degli altri¹⁴⁴.

L'importante attributo della benevolenza comporta perciò la disposizione a partecipare della sofferenza umana, della singola persona come dell'umanità intera, e anche a partecipare della gioia degli altri uomini. Essa, più in generale, dispone a partecipare in modo commosso a tutto ciò che è umano. Tale partecipazione non è solo un moto riflesso del sentimento, ma anche un atteggiamento eticamente solidale con l'umanità in se stessi e in ogni altro uomo.

Questo complesso di significati dell'attributo dell'umano si oppone radicalmente all'inumano, cioè all'invidia, alla gelosia, al risentimento, alla crudeltà, sino a scalzare dalle fondamenta la possibilità stessa dell'odio, non solo sul piano personale, ma anche su quello sociale e politico. Nell'ambito dell'umanità, infatti, viene destituita di fondamento la possibilità stessa di considerare gli altri uomini come "nemici" e quindi di odiarli. Nella *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Cohen svolge questa tesi estrema con la massima radicalità. Egli scrive: "Il Talmud ha scoperto il

¹⁴² Cfr. *ibi*, pp.633ss.; tr. it. cit., pp.453ss.

¹⁴³ *Ibi*, p.635; tr. it. cit., p.455.

¹⁴⁴ Per un'analisi di questi temi in Leibniz, che su ciò si attiene fedelmente alla tradizione, cfr. il mio *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli "Essais" di Leibniz*, Mursia, Milano 1995, cap. I, § 4, pp.40ss.; tr. ingl. di Alice Spencer, Springer, Dordrecht 2013, pp.34ss.

concetto dell' 'odio senza ragione' (*sin 'at chinnam*) e lo ha introdotto nelle preghiere. L'odio non solo non deve avere una ragione falsa, ma non ne ha affatto. Ogni ragione per esso è falsa. Ogni ragione per l'odio è nulla e vana. L'odio è sempre un odio senza ragione. Questa è la sapienza profonda che oltrepassa l'amore per i nemici e che assicura e rafforza psicologicamente il comandamento dell'amore per gli uomini. Non è sufficiente che io riconosca di dover amare il mio nemico, a prescindere dalla questione fondamentale relativa alla compatibilità reciproca dei due concetti. Posso allontanare l'odio dal cuore umano solamente se non conosco nemici, cioè solamente se il conoscere e il sapere che un uomo è mio nemico, che un uomo mi odia, diviene per me incomprensibile, e viene dunque a cadere e a scomparire dalla mia coscienza così come l'idea che io possa odiare un uomo. L'una cosa deve diventare per me inconcepibile come l'altra. Gli uomini si persuadono di odiarsi a vicenda, ma ciò è il loro vaneggiare, il destino del loro essere inconsapevoli della loro anima e della loro coscienza. La vanità che Qohelet attribuisce a tutto viene qui riferita all'odio. E la vanità viene qui espressa con il termine che designa ciò che è inutile e gratuito. Tutto l'odio è gratuito. Io nego l'odio nel cuore dell'uomo. Dunque nego di avere un nemico, nego che un uomo possa odiarmi. Io nego ciò con la stessa chiara coscienza con cui nego per me di avere un nemico, con cui nego di poter odiare un uomo. Che cos'è l'odio? Io nego la sua possibilità. E' una parola vana quella che intende designare tale concetto¹⁴⁵.

E' evidente che questi attributi dell'umano e, più di tutti, la radicale negazione dell'odio sono linee di orientamento ideali, quasi provocatoriamente controfattuali, ma non per questo si deve necessariamente pensare che essi siano utopistici. Si tratta piuttosto di idee regolative, di compiti infiniti, che però non scontano la loro esemplarità nel futuro con una inconsistenza nel presente, poiché tali idee costituiscono concreti paradigmi per il necessario giudizio critico sul presente e, soprattutto, programmi per una cultura e una formazione dei singoli e delle collettività. Alle sue origini e durante il suo sviluppo storico, l'ideale umanistico si è sempre accompagnato con un programma di formazione culturale. La *παιδεία* greca, l'*humanitas* romana, gli *studia humanitatis* dell'umanesimo moderno, costituivano parte integrante e importante dell'umanesimo. Così pure oggi la proposta di un nuovo umanesimo non può andare disgiunta da un programma di formazione culturale. Si può dire che proprio l'umanesimo, a differenza da altre prospettive, è sempre comunque al riparo dall'alibi utopistico. Ciò perché

¹⁴⁵ H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, hg. von Benzion Kellermann, Fock, Leipzig 1919; hg. von Bruno Strauss, J. Kaufmann, Frankfurt a.M. 1929; rist. J. Melzer, Köln 1959, p.522; tr. it. di P. Fiorato, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, pp.628s.

l'umanesimo, come è stato qui delineato, è antidogmatico, poiché non possiede né crede di possedere un'idea definita e definitiva del proprio obiettivo, ma solo una direzione da percorrere, non un sostantivo da realizzare a tutti i costi, ma solo attributi secondo i quali scoprire di grado in grado il proprio significato. Ma anche perché l'umanesimo ha in sé l'antidoto per ogni sogno illusorio di perfezione: esso infatti è benevolenza verso tutto ciò che è umano, in primo luogo verso la debolezza, la fragilità, l'incompiutezza, la vulnerabilità e l'imperfezione dell'umano e quindi anche di tutte le sue realizzazioni.

Per questo motivo anche l'orizzonte ultimo dell'umanesimo, la pace, cioè l'armonia compiuta di tutte le unilateralità, anche di quelle delle virtù morali, pur essendo l'ideale ultimo e comprensivo di tutti gli attributi dell'umano, non può né deve essere pensata né perseguita in modo massimalistico e utopistico, ma piuttosto come un ideale regolativo, la cui compiutezza non potrà mai essere il risultato del lavoro dell'uomo stesso, bensì l'orizzonte trascendente di una tensione infinita, di una *Sehnsucht* dell'uomo verso ciò che è presente solo come assente.

Questo è il motivo per cui Cohen sviluppa il tema della pace, citato come significato integrante dell'umanità anche nella sua opera sull'etica¹⁴⁶, solo nella prospettiva della fede religiosa¹⁴⁷. Tendere alla pace è compito irrinunciabile e inesauribile degli uomini, ottenere la pace è un'attesa messianica, che solo l'apertura alla trascendenza divina può trasformare in speranza e in fiducia.

E' evidente l'inattualità di queste considerazioni rispetto alla cultura postmoderna, tanto nella sua forma affermata del capitalismo realizzato quanto nella forma dei programmi di ispirazione nietzscheana che ne costituiscono una discutibile ed equivoca contestazione. Tuttavia anche nella cultura postmoderna c'è spazio per altre strade e per altri tentativi di elaborazione culturale, che, seguendo un'ispirazione umanistica, sviluppino una cultura della pace. Ancora una volta cito, solo a titolo di esempio, la riflessione di Michel Serres¹⁴⁸, come testimonianza di tale possibilità. Credo che, pur restando fedeli alle condizioni irrinunciabili della cultura postmoderna, si possa svolgere il programma umanistico nel senso dell'ideale della pace anche nell'orizzonte di un umanesimo aperto alla trascendenza, nel quale la *Sehnsucht* dell'uomo, che esprime un attributo del tutto autonomo

¹⁴⁶ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., pp.631s.; tr. it. cit., pp.452s.

¹⁴⁷ Cfr. H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., pp.515ss.; tr. it. cit., pp.621ss.

¹⁴⁸ Cfr. M. SERRES, *Rome. Le livre des fondations*, Grasset, Paris 1983; tr. it. di R. Berardi, *Hopefulmonster*, Firenze 1986; cfr. anche Tema III, Cadenza 3.

della sua umanità, possa e debba trovare un motivo di speranza nel passaggio alla fede religiosa.

La proposta dell'umanesimo nella cultura attuale deve fare i conti con le condizioni che caratterizzano in generale la società e la cultura postmoderna, sia nella sua espressione dominante, il capitalismo realizzato, sia nelle sue espressioni alternative. Mi limito qui a considerare due caratteri irrinunciabili della cultura postmoderna, che mi sembrano particolarmente rilevanti per una riproposizione dell'umanesimo: la dissoluzione del soggetto e il rifiuto della teleologia.

La cultura postmoderna è caratterizzata, non tanto dalla decostruzione del soggetto, poiché tale operazione di smascheramento è già stata compiuta dall'antimoderno, quanto piuttosto dalla presa d'atto del soggetto dissolto e infranto. La società capitalistica è un sistema anonimo di flussi e interruzioni di flussi, nel quale i soggetti sono al più effimeri incroci di traiettorie, sempre interscambiabili, privi di qualunque permanenza e identità e destituiti di ogni potere di decisione e di azione rilevante sugli eventi. Questa considerazione sembrerebbe poter essere smentita dal diffuso, dilagante individualismo che caratterizza la società contemporanea, ma non è così. L'individualismo è senza dubbio la mentalità e il costume generale della nostra società. Esso è anche l'ideologia più diffusa della nostra cultura, come dimostra, tra l'altro, l'incontrastata posizione di dominio dell'utilitarismo, pur nelle sue molteplici declinazioni, nel panorama delle teorie etiche contemporanee¹⁴⁹. Questa posizione prevalente dell'individualismo e delle ideologie che lo teorizzano, come l'utilitarismo o le etiche dei diritti, ha un'influenza di rilevanza fondamentale nell'impostazione delle scelte sociali e politiche della nostra società, come la legislazione, l'organizzazione del consenso politico, la deliberazione su problemi etici individuali e collettivi, e anche nell'impostazione dei problemi economici come la distribuzione della ricchezza e l'investimento delle risorse. Il monopolio ideologico dell'individualismo è così affermato e saldo che costituisce la cornice invalicabile di qualunque dibattito etico o economico e che qualsiasi tentativo di metterlo in discussione difficilmente viene preso in considerazione, poiché è già segnato dall'inizio da un pregiudizio negativo.

Non c'è dubbio che l'affermazione e la rivendicazione dell'importanza etica, sociale, economica e politica dell'individuo sia stata una conquista di significato fondamentale nella maturazione della cultura occidentale e che ne

¹⁴⁹ Potrebbe sembrare che l'utilitarismo non sia affatto un'ideologia individualistica, poiché si ispira al principio fondamentale del massimo utile per il maggior numero possibile, cioè ad un principio di massimizzazione globale, non individuale. Si deve però tenere conto che tale massimizzazione globale è concepita sempre come il risultato di un calcolo sommatorio di utili individuali.

costituisca un patrimonio irrinunciabile. Altre culture non hanno maturato una consapevolezza altrettanto viva della dimensione individuale della persona. L'importanza e la dignità delle persone come individui sono a fondamento degli ideali di libertà e di uguaglianza, che, nell'epoca moderna, hanno condotto le società occidentali ad emanciparsi dal dispotismo. Tuttavia la rivendicazione della dignità della persona umana come individuo non è identica con la riduzione di essa a questa unica dimensione. Un conto è affermare l'importanza della dimensione individuale del soggetto etico, sociale, economico e politico, altro è identificare il concetto di soggetto con il concetto di individuo, ridurre cioè il soggetto all'individuo: il soggetto è l'individuo, l'individuo è il soggetto. Contestare l'individualismo imperante, quindi, non significa destituire di valore l'irrinunciabile consapevolezza dell'importanza della dimensione individuale del soggetto, ma piuttosto rifiutare la riduzione del significato del soggetto a questa unica dimensione.

Tuttavia il prevalere dell'individualismo nella nostra società e nella nostra cultura sembrerebbe manifestare una concezione forte e solida dell'identità del soggetto e confutare, quindi, l'assunto del soggetto dissolto e infranto come caratteristica della cultura postmoderna. Questa però è solo un'apparenza, che può essere facilmente superata se si considera il mutamento radicale del significato del soggetto come individuo nella cultura postmoderna rispetto alla cultura moderna.

La dignità sociale, giuridica e politica dell'individuo in quanto tale è una consapevolezza acquisita nell'epoca moderna a partire dal '600 ed ha le sue radici nell'ideologia liberale e quindi le sue origini nelle teorie economiche liberistiche. Non è un caso che per lungo tempo la dignità sociale, giuridica e politica dell'individuo sia stata legata al suo status di proprietario. Tale consapevolezza è alla base di sviluppi importanti della storia politica moderna come l'affermarsi del contrattualismo, del giusnaturalismo e il realizzarsi delle grandi rivoluzioni liberali.

Questa concezione del soggetto individuale ne faceva l'unico vero protagonista della vita sociale e politica e perciò, non solo il portatore, insieme a tutti gli altri individui e alla pari con essi, dell'autentica sovranità, ma anche il soggetto di diritti e di doveri. Nel concetto giuridico e politico moderno dell'individuo questa corrispondenza di diritti e di doveri era costituiva della sua stessa identità.

Se ora esaminiamo la concezione dell'individuo nell'attuale società capitalistica, non è difficile riconoscere un mutamento di significato essenziale, che ne modifica sostanzialmente lo statuto di esistenza e il motivo di riconoscimento. L'individuo postmoderno è unicamente un portatore di diritti, non di doveri. Egli riconosce i propri desideri, le proprie pulsioni, le proprie aspirazioni e pretende che siano riconosciuti e soddisfatti dall'intera

società. Il principio individuante non è più l'interesse economico e la proprietà, ma il principio del piacere, della felicità o dell'utilità, intesa in senso eudemonistico. Si potrebbe definire l'individualismo moderno *individualismo della proprietà* e quello postmoderno *individualismo del desiderio*. L'individuo, perciò, ritiene di avere un diritto illimitato e da se stesso giustificato alla soddisfazione dei propri desideri e rivendica tale diritto, senza bisogno di una fondazione di esso in altro che nel desiderio stesso. Si potrebbero portare numerose manifestazioni evidenti di tale mentalità nel costume attuale: il diritto alla genitorialità, all'eutanasia, all'uso delle droghe, ecc. sono solo alcuni esempi tra molti. Il concetto di diritto, quindi, in questa accezione, perde il suo significato giuridico ed è svincolato dalla complementarità con la nozione di dovere: diventa una mera rivendicazione di desiderio. Ora, se ci chiediamo chi, nella nostra società, rappresenta questa figura dell'individuo desiderante, che si ritiene giustificato dal suo stesso desiderio a cercare e a rivendicare il soddisfacimento di esso, non è difficile rispondere che si tratta del "consumatore". Ma nella società del capitalismo realizzato il consumatore non è soggetto, bensì oggetto del sistema degli scambi, è ciò su cui tale sistema opera con i suoi mezzi di persuasione per mantenere attivo e agile il flusso degli scambi. Dunque l'individuo nella società postmoderna non è soggetto, ma oggetto, e la sua apparente solida identità è in realtà unicamente una risorsa quanto mai mutevole e modificabile a piacere del sistema anonimo degli scambi.

Liberato quindi il campo dalla possibile obiezione dell'individualismo, riprendiamo la questione della possibilità di proporre un progetto umanistico nella cultura postmoderna del soggetto infranto.

L'identità del soggetto, la coerenza delle sue esperienze e dei suoi comportamenti, l'integrazione delle sue intenzioni e delle sue caratteristiche in un "carattere" solidamente formato, sono temi che hanno avuto un significato indubbiamente rilevante nel corso della cultura occidentale, in tutti i campi: gnoseologico, psicologico, etico, artistico, sociale, pedagogico, politico. Esse sono state però anche oggetto di assolutizzazioni e di perversioni che, soprattutto con l'involuzione della cultura borghese, nel '800 e all'inizio del '900, hanno svuotato queste idee del loro significato originario e le hanno trasformate in apparenze spesso ipocrite e inumane. Per questo la critica antimoderna si è applicata con vigore allo smascheramento e alla distruzione di queste illusioni, ormai false e fuorvianti. E' perciò un vantaggio indiscutibile per noi che viviamo nella cultura postmoderna poter vivere, pensare e agire ormai emancipati dalla gabbia riduttiva e soffocante dell'illusione di un soggetto falsamente identico a se stesso e ipocritamente governato da una coscienza, somma istanza di giudizio su di sé, mortalmente malata di narcisismo e di autoreferenzialità. Poiché ho trattato

precedentemente questo tema, mi limito qui a qualche considerazione unicamente sulla questione in argomento: se e come sia possibile una proposta umanistica nella cultura del soggetto dissolto e infranto.

Se, come ho detto, l'illusione del soggetto identico e armonicamente formato, coerente nelle sue esperienze di vita e determinato a una linea di condotta etica univoca e sicura da ogni oscillazione è definitivamente tramontata, ciò non significa però che l'ideale plurisecolare dell'unità dell'io, della sua formazione orientata ad una piena realizzazione dei suoi significati e delle sue potenzialità di senso abbia perso anch'esso il suo valore. Semplicemente si deve riconoscere che non si può né si deve illudersi che questo ideale sia il risultato sicuro e già definito di un progetto né, tanto meno, un possesso già realizzato. Il soggetto è consapevole della propria dispersione, riconosce le differenze, non solo nei rapporti interpersonali e sociali, ma come struttura costitutiva della propria soggettività stessa, e nella molteplicità e aleatorietà delle esperienze e delle azioni riconosce non una dissipazione negativa, ma, al contrario, una ricchezza e una varietà che lo costituiscono positivamente. Ciò comporta, non solo il rifiuto di ogni illusione di possedere un'identità compiuta o da compiersi, ma anche la rinuncia a predeterminare il fine e la destinazione di questo vagare svagato. Il soggetto infranto e nomade erra senza un fine determinato, senza una forma definita da perseguire, ma in continua ricerca, pur senza sapere cosa sta cercando. Questo ricercare (e intendo qui il termine soprattutto nel suo significato musicale) ciò che non c'è è quanto già in altri luoghi ho indicato come la *Sehnsucht* lirica, la presenza dell'assenza che guida l'amante verso l'amata. La fedeltà dell'uomo a se stesso, alla propria verità, non consiste dunque nella riduttiva selezione delle proprie esperienze e delle proprie intenzioni in nome di un'identità che non esiste e che egli non può né scorgere né tanto meno costruire, ma piuttosto nel vivere e nel volere pienamente la propria condizione di viandante, perseguendo tutte le vie che gli promettono un senso, consapevole della loro multiformità incoerente, ma anche anelante alla forma armonica di sé, che gli è presente sempre e solo come assente.

Ciò che intendo qui mostrare è che questa situazione umana, non solo non è inconciliabile con una proposta umanistica, ma ne è piuttosto una condizione necessaria. Se, come abbiamo visto, rinunciamo ad ogni concezione dell'umanesimo fondata su una definizione determinata *a priori* dell'uomo e intendiamo un umanesimo come perseguimento degli attributi dell'umano; se l'unico presupposto di questa ricerca è la libertà delle nostre scelte, cioè l'indeterminazione, la determinabilità e la facoltà di autodeterminarsi, e, per il resto, non ci è noto, né sicuro, né garantito, dove questa libertà ci conduce; se, d'altra parte, queste stelle dell'umano costituiscono un affidabile orientamento, un trascendentale regolativo che ci

permette di seguire le tracce di ciò che è assente; allora l'umanesimo degli attributi che qui propongo, non solo non esclude questo soggetto infranto e nomade, ma lo riconosce precisamente come l'unico protagonista verace della ricerca che in esso viene proposta. Ciò va inteso in senso costitutivo e non solo come una condizione di passaggio. Il vagare senza meta del soggetto, il suo disperdersi per vie che non si incontrano, la condizione infranta del suo cuore e l'aleatorietà delle sue esperienze, non sono solo un passaggio obbligato per uscire dopo breve tempo alla luce sfolgorante della certezza e dell'identità, ma uno stato permanente della sua esistenza, una modalità costitutiva del suo essere: per usare le espressioni di Pico della Mirandola, sono la condizione permanente del "camaleonte", del "Proteo" che noi siamo¹⁵⁰. Come ho notato più sopra¹⁵¹, la domanda "cos'è l'uomo?" non è lo stimolo per trovare quanto prima una risposta, ma piuttosto è essa stessa la via, o la molteplicità sempre differente delle vie, che l'uomo percorre in un *in fieri* mai compiuto e indefinito. La *Sehnsucht* della forma, quindi anche della propria forma, lo orienta verso un orizzonte che sempre si sposta, perché le nostre esperienze, le nostre scelte e le nostre azioni sono capaci di spostarlo *plus ultra*. Solo la fede religiosa ci permette di dare a questa *Sehnsucht*, di per sé valida e ricca di senso, il carattere di una fiducia e di una speranza. Non già una speranza nel raggiungimento della meta, ma una speranza orante nel farsi presente dell'assente, che donerà all'uomo la forma che egli va producendo nel suo errare. Il Salmo 51 (v. 19b) descrive veracemente la condizione dell'uomo: "Un cuore infranto e umiliato, o Dio, tu non disprezzi" e affida alla speranza orante il compimento di essa: "Un cuore puro crea per me, o Dio" (v. 12a).

Ciò che si è detto fino a qui pone già anche gli elementi essenziali per affrontare la questione della teleologia, cioè della storia. Come è noto, nel suo libro del 1979, *La condition postmoderne*, Jean- François Lyotard ha posto in rilievo la fine delle grandi narrazioni, che hanno guidato l'epoca moderna. Dopo di lui e insieme a lui tanti altri autori hanno riconosciuto in questo dato innegabile una condizione importante della postmodernità. Il disincanto dell'uomo postmoderno gli rende ormai impossibile credere in una teleologia necessaria o comunque garantita, che muova il senso della storia verso un suo fine o destino ineluttabile, sia esso la realizzazione, dello spirito, dell'idea o della scienza. La fine della teleologia, in qualunque sua forma, sembra comportare anche la fine della storia. Ciò è rilevante per il tema dell'umanesimo, poiché, se dobbiamo prendere atto del fine della teleologia in generale, allora ciò deve valere anche per la narrazione husserliana di una

¹⁵⁰ Cfr. *supra*, p.257 Word

¹⁵¹ Cfr. *supra*, pp.258s. Word

storia orientata alla realizzazione dell'umanità come destino, di una "entelechia" "innata", immanente allo sviluppo dello spirito europeo, cioè umano, "verso cui tende di nascosto (...) il divenire spirituale nel suo complesso"¹⁵².

Si deve però porre la questione se la fine della teleologia come principio metafisico, *a priori* fondativo dello sviluppo dell'umanità verso il suo fine necessario, comporti per ciò stesso la fine della storia. Infatti, abbandonata una volta per tutte l'illusione di un destino teleologico, che guida le vicende umane a un fine sicuro, non si è necessariamente obbligati a ritenere che ciò che rimane sia unicamente il caos dei fatti bruti e l'assoluta mancanza di senso delle vicende umane. Ciò, d'altra parte, significherebbe accettare un assoluto alternativo a quello storico, cieco e anonimo: una natura onnipotente, nella quale le vicende umane non sarebbero altro che microscopici e irrilevanti fenomeni, assorbiti nell'ottuso magma del divenire. Tale prospettiva non è assente nella cultura postmoderna, essa è anzi l'implicazione inevitabile e nefasta di un'influente mentalità tecnologica, che spegne ogni speranza ed ogni progettualità nella fede superstiziosa nell'ineluttabilità del cosiddetto progresso tecnologico, vissuto come il fato cieco di una vera e propria "seconda natura".

Tentando un approccio più meditato alla situazione della cultura postmoderna e della fine della teleologia moderna, dobbiamo innanzitutto rilevare che anche oggi, come sempre è stato, gli uomini narrano storie e che esse sono tali appunto perché sono dotate di un senso. Da sempre gli uomini hanno narrato storie, che certo sono racconti di avvenimenti, cioè di eventi, agiti o subiti da uomini, di eventi determinati o condizionati dalle loro libere scelte, oppure di fatti passivamente vissuti. Ma perché tali eventi diventassero storie, potessero essere narrati come storie, è sempre stato necessario che fossero vissuti, interpretati e presentati come manifestazioni di un senso. Certo, il senso di una storia non è necessariamente un insegnamento morale, come volevano i raccoglitori di favole del '700, che, ligi a questa prospettiva decisamente troppo angusta, aggiungevano in conclusione di storie anche antiche e mitiche una maldestra morale, che le riconducesse agli schemi sicuri dell'etichetta generalmente condivisa. Resta però il fatto che una storia senza senso non può essere narrata. Il senso è certamente aperto e continuamente cangiante, poiché risulta dalle molteplici e varie intenzioni di coloro che raccontano l'esperienza vissuta, da coloro che la ascoltano e la ripetono, dalla comunità indeterminata di coloro che la ascoltano. Ma il potere di verità delle storie non viene indebolito, al contrario, viene rafforzato da questo continuo

¹⁵² Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, cit., pp.320s.; tr. it. cit., pp.333s.

arricchirsi del suo senso.

Vi è dunque indubbiamente un senso *delle storie*, che per sussistere e per essere tramandato, non deve necessariamente essere ricondotto ad un unico senso universale e necessario *della storia*. E' un aspetto indubbiamente positivo della cultura postmoderna la consapevolezza della necessità, che è però anche una preziosa possibilità, di vivere e narrare storie, molteplici e differenti, certamente non eterne, anzi mutevoli ed evanescenti, nella ricchezza delle loro differenze, senza ridurle all'identità astratta di un senso predeterminato. La libertà radicale dell'uomo, che produce il proprio senso attraverso l'infinità delle sue storie, non è preordinata ad alcun senso univoco e garantito. La storia si risolve così nella molteplicità e nella differenza delle storie narrate, ognuna delle quali porta in sé un senso.

Questa prospettiva, tuttavia, si risolverebbe paradossalmente nell'indifferenza del senso e quindi nella caoticità della "seconda natura", se non vi fosse un qualche criterio che orienta la narrazione delle storie e la selezione di esse in base al senso di cui sono portatrici. Non un principio determinante che organizza le narrazioni nella gabbia di un sistema predefinito, ma anche in questo caso un'idea regolativa, che le seleziona nella memoria e nella tradizione. Tale idea regolativa è appunto l'idea dell'umanità, non intesa come determinazione sostantiva, ma come il complesso degli attributi dell'umano e dell'inumano. Le storie che viviamo e che ci tramandiamo narrano di ciò che è umano e di ciò che è disumano: questo le rende interessanti per noi, per questo esse vengono sempre nuovamente narrate dagli uni agli altri.

In questo modo le storie si tramandano nella loro molteplicità e nelle loro differenze, non costituiscono un solido e monolitico progresso verso un fine, ma tramandano ognuna il proprio senso, in una rete di narrazioni, che procedono indipendenti, talvolta si incontrano, si incrociano, si riuniscono o si innestano l'una sull'altra. L'orizzonte regolativo dell'umanità non è altro che la *Sehnsucht* di una forma comune, l'umano, che in ognuna di esse è presente come ciò di cui la narrazione segue le tracce. Solo la fede religiosa permette all'uomo la fiducia e la speranza che la varietà e la caducità di queste innumerevoli storie abbia un'unità e una stabilità nel cuore di Dio e possa un giorno essere manifestata anche agli uomini. Ma nell'ottimismo di questa speranza o anche senza di esso, le storie narrate incessantemente dagli uomini producono il loro senso e allo stesso tempo formano i narratori e gli ascoltatori nella direzione in cui tutte queste produzioni di senso conducono.

Se l'orizzonte regolativo di queste storie è la *Sehnsucht* della loro forma comune, dell'umanità, la loro condizione di credibilità è lo humour. E' necessario cioè che le storie siano credibili, nel narrare le vicende molteplici dell'umano. Perché lo siano è necessario che coloro che narrano, così come

coloro che ascoltano, siano capaci di scorgere nelle povere e caduche vicende raccontate la presenza effettiva, nel significato di reale e di efficace, di quell'umano che in esse, pur in modo defettivo e incerto, si viene producendo. L'uomo, nel suo significato universale "è vuoto e bianco", come dice Serres¹⁵³, ma il bianco, che non è assenza, ma pienezza indifferenziata di tutti i colori, noi lo possiamo manifestare, infranto e rifratto, nei mille colori delle storie che narriamo, sapendo, pur senza poterlo vedere, che l'insieme di tutte le storie possibili costituisce riunito il bianco che l'uomo è.

Poiché abbiamo più sopra indicato la pace come l'armonia compiuta di tutte le unilateralità, come ciò che ispira la *Sehnsucht* dell'animo umano, dobbiamo anche integrare questo tema con il necessario complemento dello humour, cioè della capacità di riconoscere nelle realizzazioni parziali e imperfette dell'umano l'effettiva presenza di quell'ideale, assente nella sua compiutezza, la sua efficacia nel produrre senso e storia. Il sublime e lo humour sono certamente entrambi parti integranti e complementari dell'umanità, ma in un certo senso in essa vi è il primato dello humour, perché senza la capacità di scorgere e di apprezzare con benevolenza, al di là di ogni giudizio, il senso dell'umano nelle vicende e nelle narrazioni disperate e caduche degli uomini, ci verrebbe meno la traccia della pace a cui aspiriamo: con tale attitudine, invece, siamo in grado di procedere nel nostro errare insicuro e precario, sorretti dalla gioia e dalla consolazione che l'umano già ora ci offre. Sapientemente nella *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* Cohen sottolinea l'importanza di questo tema: "E' certo un miracolo che l'ebreo, nelle sofferenze che attraversano la sua vita storica, abbia sempre saputo mantenere una tale imperturbabilità, un tale verace *humour*, senza i quali egli non avrebbe potuto risollevarsi sempre di nuovo dalle più profonde umiliazioni ad altezze superbe. Questo miracolo lo hanno effettuato per lui le sue feste. Il Sabato e nei giorni di festa la gioia dominava il ghetto, per quanto la sofferenza avesse amareggiato la settimana. La gioia per la festa era un dovere religioso e divenne così un'incrollabile forza vitale nella coscienza ebraica (...). La pace dello *humour* ha esclamato sugli uomini del ghetto, come un tempo fece Isaia: 'Consolate, consolate il mio popolo!'"¹⁵⁴.

Se dunque non possiamo più credere in una "storia dell'umanità", che procede sicura e garantita verso il proprio fine, possiamo però vivere e narrare sempre nuovamente "storie di umanità", nelle quali la nostra umanità effettivamente si produce, pur nella fragilità e nell'imperfezione.

¹⁵³ M. SERRES, *Genèse*, Grasset, Paris 1985, p.84; tr. it. di G. Polizzi, *Il Melangolo*, Genova 1988, p.126.

¹⁵⁴ H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., pp.529s.; tr. it. cit., pp.636s. La citazione è da Is 40,1.

“E Dio disse: ‘Facciamo l’uomo’”. Perché il Signore Dio, unico e onnipotente, parla al plurale? Perché il Signore Dio, dopo aver modellato Adamo dalla polvere della terra e avergli soffiato nelle narici lo spirito della vita, si rivolse a lui e gli disse: “Adamo, io ti ho creato, ora, se tu vuoi, io e te insieme faremo di te l’uomo”.

Ewig...ewig...